XIIIe Année — No 47-48

1953 — Fascicule III-IV

DIRECTEUR :
R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE

REVUE TRIMESTRIELLE

publiée avec le concours du "Centre national de la Recherche Scientifique"

ÉTUDES

RECHERCHES ET NOTES

BIBLIOGRAPHIE



ÉTUDES AUGUSTINIENNES
LORMOY
PAR MONTLHÉRY (SEINE-&-OISE)

P. LETHIELLEUX, ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10
PARIS - VIe

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE

Rédaction : Etudes augustiniennes, Institut Saint-Augustin, Lornoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise), France.

Programme : Revue d'information et de recherches historiques et doctrinales en relation avec l'oeuvre et la pensée de saint Augustin.

Dépnt et Administration : P. LETHIELLEUX, éditeur, 10, rue Cassette, Paris (6e) Compte postal Paris 21.44.

Le prix de l'abonnement 1954 a été fixé à 1.000 fr. pour la France, 1.200 fr. pour les autres pays.

Si vous ne désirez pas renouveler votre abonnement pour 1954, prière de nous en avertir par une carte datée et signée lisiblement avec la mention « Abonnement 1954 *Année Théologique* non renouvelé «.

Pour le CANADA, s'adresser à BENOIT BARIL, 4234, rue de la Roche, MONTREAL, 34.

Pour l'ITALIE, s'adresser à PIA SOCIETA S. PAOLO, Centro librario intationale, via Pio X, S, ROMA.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

ALTANER (B.) : **Verzeichnis meiner Veröffentlichungen** (1907-1953, Würzburg, Kommissions-Verlag : Echter-Verlag, 1953, 21×14, 35 p.

BRÉMOND (H.) : **L'enfant et la vie**, Paris, Bloud et Gay, 1953, 19×12, 255 p.

BONNIWELL (W. R.), O.P. : **Une petite sainte de rien du tout** (trad. de l'amér. par E. AIMONT), Paris, Bonne Presse, 18×12, 167 p.

BROUTIN (P.), S.J. : **L'évêque dans la tradition pastorale du XVIe siècle**, (adapt. française de « Das Bischofsideal der Katholischen Reformation », par H. JEDIN), Museum Lessianum, sect. hist., n. 16, Desclée de Brouwer, 1953, 24×16, 138 p.

BORNKAMM (H.) : **Luthers Geistige Welt**, Bertelsmann-Verlag, Gütersloh, 1953, 20×12, 350 p.

COLOMB (J.), P.S.S. : **La doctrine de vie au catéchisme, II : Combat spirituel et soucis de l'Église**, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, 21 ×14, 226 p.

CHEVROT (Mgr) : **« Et Moi je vous dis... »**, Paris, Bloud et Gay, 1953, 19×12, 234 p.

Catholicisme (Encycl. en 7 vol., dir. par G. JACQUEMET), 13 : Elesbaan-Ere, Paris, Letouzey et Ané, 1953, 28×20, 383 p.

CUEVAS (E.), DOMINGUEZ-DELVAL (P. U.), O.S.A. : **Patrologia espanola**, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1953, 23×15, 110 p.

COURTOIS (abbé G.) : **L'heure de Jésus**, 2e série, Paris, Fleurus, 21×15, 212 p.

(suite page 448),

1953 Fascicules III - IV

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE

Notes sur l'Organisation de la Vie Chrétienne à l'Époque de saint Augustin

II. — « UNE, CATHOLIQUE, APOSTOLIQUE... »

Populaires et souvent même turbulentes[1], les chrétientés de l'époque augustinienne n'en sont pas moins unies et dirigées. Par « unies », nous entendons que, groupées autour de leur chef spirituel, elles ne font qu'un avec lui, en particulier dans les moments critiques, tandis que lui-même se considère comme un des membres de la communauté, soumis comme tel aux obligations qu'elle impose. Par « dirigées », nous voulons dire qu'elles trouvent dans leur évêque l'administrateur, le docteur et le confesseur qui assume effectivement les hautes fonctions auxquelles l'ont désigné la confiance de ses frères.

Seul, le second de ces deux aspects mérite ici d'être développé, tandis qu'une courte mise au point nous permettra de compléter ce que nous avons dit dans notre précédent article et de faire sentir dans quelle atmosphère de liberté et de charité pouvait s'exercer l'autorité du chef hiérarchique de ces organismes si vivants.

*

* *

Nous avons vu que les cellules chrétiennes d'Afrique, après avoir puissamment contribué à la désignation de leurs prêtres ou de leur évêque, tenaient jalousement à les conserver dans

1. Voir notre précédent article paru dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 151-171.

leur sein[1]. A cela rien d'étonnant quand on se représente la familiarité des rapports qui unissent le pasteur et son troupeau.

Le diocèse d'Hippone a beau être un des plus considérables en étendue[2], saint Augustin le connaît à fond, le visite fréquemment et supplée par la correspondance aux déplacements que les circonstances rendent parfois impossibles. Accaparé ainsi par l'administration épiscopale et les obligations juridiques qui en sont le corollaire, que de fois le saint docteur est-il amené à prendre sur ses nuits pour trouver le loisir nécessaire à la rédaction ou à la prière ! Mais l'évêque sait bien que, par vocation, il se doit essentiellement au peuple que Dieu lui a confié[3].

Aussi toute une partie de l'œuvre épistolaire et de l'activité oratoire d'Augustin n'est-elle qu'une sorte de dialogue très direct avec les fidèles dont il est responsable devant Dieu, mais aussi devant qui il se sent constamment responsable[4].

---

1. Sauf évidemment dans le cas où ceux-ci, étant reconnus indignes ou coupables, trouvaient au contraire parmi leurs ouailles une opposition forcenée qui fut souvent à l'origine de schismes locaux plus ou moins graves.

2. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la carte pour constater l'isolement relatif d'Hippone, unique ville épiscopale de la côte bordant au Nord la Numidie ecclésiastique — les villes épiscopales les plus proches étant, à l'intérieur et d'Est en Ouest, Thullium, Thagaste, Thagura, Tipasa, Tubursicum Numidarum, Zattara et Calama. — Un tel contour ne définit évidemment pas les limites du territoire d'Hippone, forcément plus restreint, puisqu'il faut tenir compte de la superficie respective des évêchés, mais la distance de 40 milles, soit près de 60 kilomètres, que saint Augustin dans sa lettre CCIX indique comme étant celle qui sépare Hippone du castellum non localisé de Fussala représente le plus grand rayon, d'après les calculs de St. Gsell (*Inscriptions latines d'Algérie*, tome I. *Inscriptions de Proconsulaire*, Paris, 1922, p. 9).

3. Dans sa thèse de doctorat en théologie intitulée *L'Evêque et le peuple de Dieu selon saint Augustin* (thèse ronéotypée soutenue à Lyon en 1949), l'abbé Jourjon note, page 3, que saint Augustin ne dit jamais « mon peuple », mais « le peuple de Dieu », « le troupeau du Christ », « le peuple céleste de Jérusalem », « les membres du Christ », « les brebis du Seigneur ... »

4. C'est ainsi que, dans une lettre adressée *fratribus conclericis et uniuersæ plebi*, alors qu'il était éloigné d'Hippone (probablement au début de l'hiver 410), saint Augustin se sent en quelque sorte tenu de rendre compte de son absence. Connaissant la peine véritable que ressentent les fidèles d'Hippone, il ne peut se justifier qu'en leur confiant la nécessité où il se trouve de secourir d'autres « membres du Christ » (*Epist. CXII*, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2), pp. 742-744). Noter en particulier p. 742 le choix symptômatique des termes de la phrase : « *Illud enim nouerit uestra dilectio numquam me absentem fuisse licentiosa libertate, sed necessaria*

CORRIGENDA

1° *Remplacer v* par *u* : p. 207, 10e ligne : *uerus* ; p. 217, 18e l. : *ueritatem* ; p. 217, 19e l. : *uellet* ; — p. 218, 16 l. : *feruentius* ; — p. 228, 6e l. : *uolentes.*

2° p. 207, 15e l. : *tu m'as* (pour : vous m'avez) ; 29e l. : , *avant* pratiquement, *non après.*

3° Mettre en *italique* les titres entre guillemets, p. 208 (note 2), — p. 209 (note 3).

4° *Ajouter*, p. 209 (note 3, fin) : finalement (avant : compris) ; — p. 220, note 1, 6e l. : ualuerimus (avant : ostendere) ; — p. 222, 10e l. : étant (avant : toutes) ;

5° p. 218, note 2 : après p. 21, ouvrez guillemet, « ... ; — après : *préséance,* supprimer , ; et enfin, *remplacer saisit* par : prétexte.

6° *Corriger,* p. 220 (note 2) : *Paganis, erubescant.*

7° p. 225, *remplacer* : *s'arrêtèrent* par : s'arrêtassent (16e l.) ; — *des,* par : de (note 1, ligne 7) ; — *ce dernier,* par : celui-ci (note 2, ligne 3).

Si, du haut de la chaire qui, bien loin d'être le symbole d'un honneur, représente le poste de garde d'où il peut veiller sur les chrétiens[1], l'évêque ne prenait l'initiative d'une conversation *(sermo)* à cœur ouvert, s'il ne donnait l'exemple de la plus méticuleuse sincérité, comment pourrait-il prêcher la loyauté, extirper le mensonge ? C'est pourquoi, revenant maintes fois sur le *mea culpa* qui constitue un des aspects essentiels des *Confessions*, saint Augustin ne cesse, dans ses sermons, de proclamer son indignité et, dans ses lettres, de rappeler à ses confrères l'humilité qui doit être la leur. « Ne crois pas, écrit-il à un jeune évêque qui a fulminé un peu trop vite l'anathème et excommunié toute une famille, ne crois pas que notre qualité d'évêque nous mette à l'abri de sentiments injustes ; croyons au contraire que notre vie est bien exposée au milieu des pièges de la tentation, parce que nous ne sommes que des hommes[2] ».

En fait, cette théologie de la fonction épiscopale tend à dépasser largement le cas particulier d'Augustin : au delà des fidèles auxquels il s'adresse, c'est tout l'épiscopat catholique qu'il engage sur la voie de l'humilité et du « service ». « Ce n'est pas l'épiscopat ou la prêtrise, proclame-t-il, c'est la vraie religion chrétienne qui est indispensable au salut[3] ». Mais il ne s'en tient pas là. Non content de ramener les évêques dans les rangs ou au niveau des laïcs chrétiens en leur rappelant qu'ils en sont les *condiscipuli*[4], les *cooperarii*[5], les *conserui*[6],

seruitute ». Il ajoute d'ailleurs que, vu sa santé délicate, il est encore beaucoup moins absent de son diocèse que nombre de ses collègues — façon aimable et familière de souligner qu'ils auraient tort de se plaindre.

1. *Enar. in ps. CXXVI*, 3, *P.L.*, XXXVII, 1669. « ...Ideo altior locus positus est episcopis, ut ipsi superintendant, et tanquam custodiant populum... Et de isto alto loco periculosa redditur ratio, nisi eo corde stemus hic, ut humilitate sub pedibus uestris simus, et pro uobis oremus, ut qui nouit mentes uestras ipse custodiat ».

2. *Epist. ad Auxilium*, *CCL*, 3, *C.S.E.L.*, t. LVII, p. 597.

3. *Contra Crescon. II*, xi, 13, *C.S.E.L.*, t. LII (2), p. 371.

4. *Enar. in ps. CXXVI*, 3, *P.L.* XXXVII, 1669 : « Custodimus enim uos ex officio dispensationis ; sed custodiri uolumus uobiscum. Tanquam uobis pastores sumus ; sed sub illo Pastore uobiscum oues sumus. Tanquam uobis ex hoc loco (i. e. ex cathedra) doctores sumus, sed sub illo uno Magistro in hac schola uobiscum condiscipuli sumus. » (On notera dans cette période la valeur restrictive des *tanquam* et en contrepartie le relief que prennent les ablatifs avec *cum* et avec *sub* ainsi que le *condisci-*

5. Voir page suivante, — 6. Voir page suivante.

il précise en maints passages qu'ils ne sont que les « gestionnaires » du bien du peuple[1], qu'ils sont « ordonnés » au peuple[2], qu'ils sont les serviteurs et même les « esclaves » du peuple[3].

Un esclavage, voilà bien en effet le mot qui peut le mieux donner l'idée de la tâche d'un évêque du début du ve siècle, un esclavage qui d'ailleurs pouvait se transformer paradoxalement en la pire des tyrannies cléricales quand des évêques « charnels » — et l'Afrique n'en manqua point — avaient perdu conscience du caractère essentiellement spirituel de leur mission. A cette époque, en effet, les obligations d'un évêque étaient autrement nombreuses, ses pouvoirs autrement considérables que ceux de nos évêques modernes.

Tout comme de nos jours, le chef d'un diocèse ecclésiastique était évidemment un administrateur[4]. Saint Augustin avait beau ne pas aimer l'administration en tant que telle, il avait beau s'en décharger sur ses auxiliaires chaque fois

---

puli par opposition aux datifs). Même idée et opposition similaire dans *Tract. de ordinat. episcop.* 4, *Miscellanea agostiniana*, t. I, p. 566, 22-24. Ce sermon est d'ailleurs dans son ensemble la pièce capitale de cette théologie augustinienne de l'épiscopat.

5. *Serm. XLIX*, II, *P. L.*, XXXVIII, 321 : « Numquid ego ad uineam conduxi, qui cor uidere non possum ? Nec ego conduco, nec ego opus indico, nec ego denarium mercedem præparo. Cooperarius uester sum »,

6. *Serm. CCCXL*, I, *P.L.*, XXXVIII, 1483 : « Si ergo plus me delectat. quod uobiscum emptus sum, tunc, ut Dominus præcipit, ero abundantius uester seruus, ne ingratus sim pretio, quo uester merui esse conseruus ».

1. *Epist. ad Paul. et Ther.*, XCV, 3, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2), p. 510, 27.

2. *Epist. ad Marcellinum*, *CXXVIII*, 3, *C.S.E.L.*, t. XLIV, p. 32 : « Episcopi autem propter christianos populos ordinamur ». Le passage est d'autant plus intéressant que cette lettre — classée parmi celles de saint Augustin comme en reflétant bien les idées et en portant la marque — est en fait signée « d'Aurelius, Siluanus et uniuersi episcopi catholici », ce qui prouve qu'à l'époque de la conférence de 411 les idées de saint Augustin sur la fonction de l'évêque étaient — au moins théoriquement — admises par l'ensemble de l'épiscopat africain.

3. *Tract. de ordinat. episc.* 3, *Miscellanea agostiniana*, t. I, p. 565 : « Serui uestri sumus, sed omnes unum dominum habemus : serui uestri sumus, sed in Jesu ».

4. C'est même la fonction à laquelle le « parti des confesseurs » aurait voulu réduire le rôle de l'évêque, en particulier à l'époque de saint Cyprien. On connaît assez la position des plus éminents représentants du protestantisme libéral et des modernistes pour qu'il soit inutile d'insister sur la tension qui a été si souvent sensible — allant parfois jusqu'à la rupture — entre les fonctions d'administration et de surveillance (suggérées par le terme même d'épiscopat) et les charismes de confession et de prophétie.

que la chose était possible[1], il restait cependant nombre de cas où il ne pouvait se dispenser d'intervenir personnellement. Il ne faut pas oublier en effet que, dans un pays qui, en 411, comptait près de 300 évêques catholiques (et autant d'évêques donatistes), les fonctions locales de ceux-ci, même dans un diocèse relativement étendu comme celui d'Hippone, se rapprochaient plus des fonctions de nos curés-doyens que de celles de nos évêques actuels.

Aussi, dans ces communautés restreintes où tout se savait et où le peuple connaissait son droit de regard, la distribution des aumônes, tout autant que la collecte des biens à répartir ou la gestion des biens légués à l'Église comptaient parmi les soucis majeurs de l'évêque. On imagine facilement les campagnes d'opinion qui eussent été menées contre l'indolence ou l'incurie de l'évêque si celui-ci n'avait pas assumé la responsabilité de ces « opérations financières », ce qui ne veut pas dire (le cas de Pinianus est en l'espèce un exemple typique) que l'administration directe de l'évêque échappait toujours aux accusations alternatives de cupidité ou de désintéressement excessif. On se souvient de l'occasion des deux célèbres sermons augustiniens sur la règle de vie des clercs[2]. Saint Augustin dut se justifier d'avoir refusé l'héritage du prêtre Januarius qui avait commis la double faute de s'être réservé de son vivant des biens qui excédaient le revenu nécessaire à l'éducation de sa fille et d'avoir, par testament, déshérité celle-ci au bénéfice de l'église d'Hippone.

Mais, outre ces fonctions fastidieuses autant que nécessaires d'administration temporelle, l'évêque devait assumer celle d'une juridiction spéciale qui, depuis le règne de Constantin, n'avait cessé de se développer. Elle avait fini par doubler et, pratiquement parfois, par remplacer la juridiction officielle dans des matières qui débordaient largement le cadre ecclésiastique. Cette occupation absorbait tellement Augustin qu'il demanda d'en être dispensé cinq jours sur sept[3], pour pouvoir

1. Possidius, *Vita Augustini*, xxiv, *P. L.*, t. XXXII, 53 : « Domus Ecclesiæ curam omnemque substantiam ad uices ualentioribus clericis delegabat et credebat ».
2. *Serm. CCCLV* et *CCCLVI*, *P.L.*, t. XXXIX, 1568-1581.
3. *Epist. CCXIII*, 5, *C.S.E.L.*, t. LVII, p. 377, en particulier : « Placuit mihi et uobis propter curam scripturarum, quam mihi fratres et patres

se consacrer aux études scripturaires dont l'avaient chargé successivement deux conciles, mais la convention passée dans ce sens avec le peuple d'Hippone n'eut guère d'effet et, jusqu'à l'année 426, date à laquelle il se déchargea de cet office sur le prêtre Éraclius qu'il avait fait « acclamer » comme devant être son successeur lorsqu'il mourrait, il dut se résoudre à passer une partie de ses journées à juger de multiples différends.

Il essaya cependant de rattacher le plus étroitement possible ses obligations juridiques à ses fonctions spirituelles et se consolait en pensant qu'il pouvait ainsi par son arbitrage, dénouer bon nombre de situations pénibles, travailler au rétablissement de la paix sociale à l'intérieur de son diocèse et compléter pratiquement son ministère d'évangélisation en rappelant la loi divine aux parties en présence.

Ces chrétientés africaines n'avaient pas seulement le privilège de bénéficier de la sollicitude de leur pasteur en ce qui regardait leurs intérêts matériels ou spirituels ; elles avaient en outre celui de participer avec lui à l'édification et au progrès de la théologie.

Leurs pasteurs étaient en effet au sens large du terme des docteurs de l'Église, ils étaient « ceux qui savaient », ceux à qui l'Esprit inspirait une interprétation valable de l'Écriture, ceux dont les avis, les conseils ou les ordres traduisaient en actes autorisés les principes évangéliques.

Aussi ne cessait-on de les questionner et, bien souvent, telle précision théologique, qui devait au cours des siècles revêtir

---

coepiscopi mei, duobus conciliis Numidiæ et Carthaginiensi imponere dignati sunt, ut per quinque dies nemo mihi molestus esset et gesta confecta sunt, placuit, adclamastis ; recitatur placitum uestrum et adclamationes uestræ. Paruo tempore seruatum est circa me ; uiolenter irruptum est et non permittor ad quod uolo uacare. Ante meridiem et post meridiem in occupationes hominum implicor ». — On notera qu'il s'agit véritablement ici d'un contrat entre l'évêque et son peuple et que c'est le peuple qui, agissant en maître, a pris en fait l'habitude d'exiger plus d'heures de présence de l'évêque qu'il était prévu par le contrat établi en bonne et due forme. Et quand, le 26 septembre 426, après avoir fait proclamer Eraclius comme son successeur, Augustin le désigne comme suppléant dans ces charges temporelles pour lesquelles on le dérangeait sans cesse, il croit utile de préciser que son propre « rendement » n'en sera pas diminué et qu'il n'en profitera pas pour se reposer : « ipsamque meam quantulamumque uitam non dem segnitiæ nec donem inertiæ, sed in sanctis scripturis » (*ibid.*, 6, p. 378).

une importance capitale, était donnée en réponse à un problème d'ordre individuel posé par un membre de la communauté ou même par un de ses adversaires.

Or, cette puissance de jaillissement, cette force vitale que la théologie naissante manifestait en ses interprètes autorisés apparaissait à la fois comme d'autant plus sûre aux contemporains et d'autant plus proche de la chrétienté où elle s'exprimait que l'homme de Dieu savait mieux reconnaître à l'occasion ses propres limites. Ainsi, à propos des esprits célestes, saint Augustin n'hésite pas à avouer son ignorance et en profite pour renvoyer son lecteur au Maître unique : *Docebunt te ista fortasse doctiores... Imo docebit ille unus Magister et verus*[1]. Même aveu dans une lettre à Hesychius qui l'a questionné sur la fin du monde : « J'aimerais mieux savoir qu'ignorer les choses que vous m'avez demandées, écrit-il, mais je n'ai pas encore pu les pénétrer et je préfère confesser prudemment mon ignorance que de professer une science fausse[2] ». *Magis ergo cautam ignorantiam confiteri quam falsam scientiam profiteri*, peut-il être plus noble devise pour un théologien ?

Docteurs, de tels hommes n'auraient donc su l'être en chambre. Si le plus grand d'entre eux était appelé à devenir, au sens technique du terme, un docteur de l'Église, tous étaient requis d'en être, dans la pratique quotidienne, des confesseurs au sens large. La fonction enseignante des évêques ne se bornait pas comme de nos jours à quelques mandements saisonniers ou à quelques allocutions en des circonstances particulièrement solennelles. Le ministère de la Parole était leur ministère essentiel au point que pratiquement, jusqu'à la fin du IVe siècle, il leur fut réservé[3]. Cet affrontement régulier du peuple pour

1. *Contra priscil. et origenist.* XI, 14, *P.L.*, t. XLII, 678.
2. *Epist. ad Hesychium, CXCVII*, 5, *C.S.E.L.*, t. LVII, pp. 234-235. Or, cette lettre est certainement postérieure à 420. (Cf. *C.S.E.L.*, t. LVIII, Index III, p. 51). Augustin est donc loin d'en être à ses débuts.
3. La permission de prêcher que l'évêque Valerius accorda à Augustin encore prêtre apparaît comme une innovation qui pouvait trouver sa justification autant dans l'âge de Valerius que dans le talent d'Augustin. De même, le concile qui se tint en 393 à Hippone, dans la basilique de la paix, entendit le *De fide et symbolo* du prêtre Augustin chargé précisément par les évêques de faire cet exposé. Mais, comme le fait remarquer G. Bardy (*Œuvres de saint Augustin*, XII, *Retractationes*, note 26, p. 571)

lui rappeler « à temps et à contretemps » les exigences du Verbe de Dieu constituait l'essentiel de la « confession » et de la « profession » épiscopales.

Rien de plus éclairant à ce sujet que de lire la *præmissio* du *De catechizandis rudibus* : nous y trouvons, adressées à un diacre de Carthage quelque peu déprimé par ses expériences d'instruction religieuse, les confidences d'un homme dont l'habitude de parler en chaire n'a fait que rendre plus vif, loin de l'émousser, le sentiment d'être toujours inférieur à la tâche essentielle : « A moi aussi d'ailleurs, écrit-il, mon discours me déplaît presque toujours. Je désire vivement en faire un meilleur, je le goûte intérieurement avant d'en commencer le développement par des mots sonores. Mais, dès que je le juge inférieur à celui que j'avais dans l'idée, me voilà tout triste de constater que ma langue ne suffit pas à mon esprit. Je veux, en effet, que mon auditeur saisisse tout ce que je conçois et je sens que je ne m'exprime pas de manière à y réussir[1]. » Tel est bien le débat tragique profondément ressenti par le médiateur scrupuleux qui souhaiterait disparaître après avoir mis son auditoire en relation immédiate avec Dieu[2].

C'est au même impérieux désir de témoignage que répond, chez l'évêque d'Hippone, la rédaction de la plupart de ses ouvrages. Les dangers courus par une âme, les attaques, même isolées, de tel ou tel suffisent à motiver pour Augustin des écrits considérables dont l'ensemble de la communauté d'Hippone et bientôt l'ensemble des communautés chrétiennes d'Afrique et d'outre-mer pourront profiter. Il suffit de feuilleter les *Retractationes* pour se convaincre de la régularité du réflexe.

---

le discours de saint Augustin, en une circonstance aussi extraordinaire est une sorte « d'événement » et l'initiative de Valerius elle-même, bien vite suivie, mais, en son principe, contraire à l'usage africain, ne manqua pas au début de soulever des protestations. cf. G. Bardy : *Saint Augustin, l'homme et l'œuvre*, p. 141). De toute façon, la présence de l'évêque était dans ce cas requise, ce qui prouve bien que le prêtre autorisé à prêcher, bien loin d'exercer un droit, n'avait qu'une délégation de pouvoir.

1. *De catechizandis rudibus* II, 3, *P.L.*, t. XL, 311-312 (trad. Combès-Farges).

2. Fénelon l'avait bien compris, qui, dans son chapitre de la « Lettre à l'Académie » consacré à la rhétorique, insiste sur le caractère direct et naturel de l'éloquence augustinienne.

Par exemple le *De utilitate credendi ad Honoratum* est adressé à un ami qui, trompé par les Manichéens, était encore retenu dans cette erreur et se moquait de la discipline de la foi catholique[1], tandis que le *Contra Faustum* — que l'auteur lui-même qualifie de *grande opus* avec les 33 discussions dont il est composé — a été écrit pour faire pièce aux « blasphèmes » du célèbre manichéen[2].

Œuvres de circonstances, lettres ou sermons développés jusqu'aux dimensions d'ouvrages parfois énormes, les « pour » ou « contre » d'Augustin sont autant de manifestations complémentaires de cet état d'esprit que nous n'avons cessé de noter chez lui, cette volonté de répondre aux questions des amis et des ennemis pour faire triompher en fin de compte le ferment de l'unité au sein des communautés chrétiennes[3].

Ce serait pourtant commettre une erreur grave que d'imaginer Augustin, tiraillé par les multiples occupations de l'épiscopat, sous les traits d'une sorte « d'activiste » religieux chez qui l'obligation de parler ou d'écrire porterait préjudice à la vie intérieure. Bien au contraire, les deux domaines sont chez

---

1. Cf. *Retract.* I, xiv, 1, *P.L.*, t. XXXII, 605 et note 22, p. 577 de l'édition de G. Bardy, sur le succès possible du livre auprès d'Honoratus.

2. *Retract.* II, vii, 1, *P.L.*, t. XXXII, 632. A propos de la parenté du catholicisme et du manichéisme, des conversions de l'un à l'autre (dans les deux sens) et même d'une sorte de syncrétisme dans le cas de certains individus, on pourra se reporter à l'article de W. H. C. Frend : « *The gnostic-manichaean Tradition in Roman North Africa* (*Journal of Ecclesiastical History*, vol. iv, n° 1, p. 13-26), en particulier p. 22 et suiv., tout en se méfiant de l'esprit de système qui anime l'auteur.

3. Cette perspective a été bien saisie par un homme beaucoup moins naïf qu'on ne l'a cru en général, Possidius. Dans son *Indiculus* (*P.L.*, t. XLVI, 5-22), il groupe les œuvres de saint Augustin en dix chapitres dont les cinq premiers correspondent à des rubriques en « *contra* » ou « *adversus* ». On peut d'ailleurs dire en un sens que saint Augustin visait plus à être confesseur que docteur. Il a été en quelque sorte docteur par surcroît et parce qu'il ne pouvait pas faire autrement ; c'est pourquoi il a été si grand dans cet ordre même. Cependant il serait peut-être préférable de parler en premier lieu de son invincible vocation à l'apostolat qui donne un sens à tous les autres éléments de sa personnalité. Son dédain de « l'art pour l'art » ou de « la théologie pour elle-même » se manifeste bien dans la lettre envoyée à Evodius vers la fin de l'année 415 (*Epist. CLXIX*, i, *C.S.E.L.*, t. XLIV, p. 612). Il y dit en effet qu'il veut s'occuper avant tout de la « Cité de Dieu » et de ses « Commentaires sur les Psaumes », décidé qu'il est par ailleurs à différer ses livres « sur la Trinité » comme demandant trop de travail pour n'être compris que d'un petit nombre ...*Magis urgent quæ pluribus utilia fore speramus* ».

lui inséparables[1] et, en définitive, le secret de l'immense rayonnement d'Augustin, la clé d'une œuvre aussi une et aussi diverse sont à chercher dans la profondeur mystique d'un homme qui, arraché à la vie contemplative parfaite dont il avait rêvé, continua, étant évêque, à mener une vie essentiellement monacale. « Il n'avait d'autre joie, nous dit Possidius, que de parler et de s'entretenir des choses de Dieu dans l'intimité de la vie fraternelle[2] ».

Dans toutes les périodes de vive chrétienté, comme dans tous les cas de sainteté contemplative, la mystique est ainsi inséparable de la théologie, la confession de l'administration. Profondément unies et pourtant contraintes de résister sans cesse aux germes de désunion, énergiquement dirigées et pourtant appelées à contrôler cette direction, les chrétientés africaines du ve siècle manifestent leur personnalité en toutes circonstances et particulièrement lorsqu'il s'agit de faire front devant l'ennemi commun.

Unies en face des païens, unies en face des schismatiques et des hérétiques, elles devaient finir par succomber — et en peu de temps — devant les envahisseurs barbares[3]. Il

1. C'est bien d'ailleurs le paradoxe qui a souvent égaré les savants qui se sont occupés de la mystique augustinienne. Comme nous l'avons signalé dans notre premier article, nous aurons bientôt l'occasion de revenir plus longuement sur cette question capitale.

2. Possidius, *Vita Augustini*, xix, *P.L.*, t. XXXII, 50.

3. Sans nier l'importance de ce déclin relativement rapide, de l'arrivée des Vandales à la conquête arabe, — déclin que n'ont pas manqué de souligner comme un fait incontestable tous les historiens de l'Afrique du Nord, — nous nous refusons quant à nous à entrer dans le jeu subtil des jugements a posteriori qui tendent au total à minimiser la vitalité chrétienne au ive et au début du ve siècle sous prétexte que l'invasion vandale a pour corollaire historique le déclin plus ou moins accéléré de ces communautés catholiques. Un des résultats pour le moins étonnant de ces constructions où l'esprit de système compromet malheureusement des recherches souvent remarquables, c'est de voir l'ouvrage récent de *W. H. C. Frend* (*The Donatis Church. A movement of Protest in North Africa*, Oxford, 1952, xvi + 332 p.), tout imprégné de préjugés anticatholiques, rejoindre en fin de compte les théories avancées quarante ans plus tôt par le P. Mesnage au nom d'une apologétique catholique qui liait de façon abusive l'évangélisation de l'Afrique à sa romanisation. Les efforts du second pour prouver l'origine apostolique de l'Église africaine, tout en soutenant que la masse des Berbères est restée à l'écart du mouvement chrétien, nous paraissent aussi peu probants que les efforts du premier pour identifier avec le vieux fonds religieux des Berbères l'Eglise donatiste dont il ne justifie pas la disparition, — aussi certaine que celle du catholicisme — sinon par une sorte de muta-

n'empêche qu'une dernière fois encore, devant la désagrégation municipale, l'impuissance de l'administration romaine et la trahison des chefs militaires[1], quelques cellules chrétiennes particulièrement vivantes restèrent groupées autour de leur évêque.

Comme il fallait s'y attendre, ce fut encore Augustin qui, dans ces circonstances tragiques, donna la ligne à suivre, toujours la même, celle du maintien et même du renforcement des communautés. A son collègue Quodvultdeus qui, inquiet, lui avait demandé où était le devoir, il répondit sans hésiter : « Si petit que soit le nombre des fidèles à rester encore où nous sommes, notre ministère leur est indispensable et nous devons demeurer auprès d'eux en disant au Seigneur : « Soyez notre rempart[2] ». Et, afin de ne point laisser de pieux sophismes justifier des solutions d'abandon, il crut bon de préciser encore à Honoratus que les arguments de la lettre à Quodvultdeus n'avaient pas convaincu : « Si le danger est égal pour tous, évêques, clercs et laïcs, ceux qui ont besoin des autres ne doivent pas être abandonnés par ceux dont ils ont besoin. Que tous se retirent dans des endroits fortifiés ou, si quelques-uns sont obligés de rester, que ceux qui doivent subvenir à leurs besoins spirituels ne les abandonnent pas, mais vivent avec eux et souffrent avec eux ce qu'il plaira au Père de famille de leur faire supporter[3] ». Tant que vécut son chef prestigieux, Hippone la Royale, comme protégée par l'écran de sa vivante communauté, échappa aux envahisseurs barbares.

---

tion en Islam, ce qui relève d'un comparatisme religieux un peu sommaire et laisse inquiet sur la connaissance que l'auteur, malgré sa grande érudition, peut avoir de l'Islam (aussi bien d'ailleurs que du catholicisme).

1. En effet, même s'il n'est pas sûr que le comte Boniface ait commencé par faire appel aux Vandales (cf. Ch.-A. Julien : *Histoire de l'Afrique du du Nord. Des origines à la conquête arabe*, 2e édit., revue par Ch. Courtois, Paris, 1951, p. 235), il n'en reste pas moins vrai qu'il s'était révolté contre le pouvoir central et qu'un homme comme Augustin avait bien vu, comme le montre la lettre CCXX, les risques, non seulement religieux, mais politiques, de cette rupture. N'est-il pas symbolique qu'Hippone soit devenue finalement le refuge du général réconcilié avec le gouvernement de Ravenne, mais battu par les Vandales ?

2. *Epist. ad Honoratum, CCXXVIII*, I, *C.S.E.L.*, t. LVII, (trad. G. Bardy).

3. *Epist. ad Honoratum, CCXXVIII*, I, *C.S.E.L.*, t. LVII, pp. 485-486.

*
* *

Cependant quelle eût été la valeur de ces chrétientés, si, pour mieux assurer leur sauvegarde, elles s'étaient fermées sur elles-mêmes au lieu de s'ouvrir pour s'agrandir et proliférer, si, en un mot, elles n'avaient été des *chrétientés apostoliques ?*

Or, la multiplication même des sectes chrétiennes en Afrique devait en fait accentuer le prosélytisme religieux de toutes, d'autant qu'à travers leur diversité, le signe du baptême constituait un trait d'union d'essence surnaturelle. Il n'est donc pas étonnant que le durcissement du schisme donatiste et son évolution vers l'hérésie se soit produit sur l'interprétation de ce sacrement indispensable et qu'inversement — même en cas d'acte considéré comme sacrilège par l'un ou l'autre des « partis » les plus forts[1] — chacun des deux ait senti en quelque sorte sur sa frange une foule de chrétiens égarés qu'un rien, pourtant essentiel, pouvait encore sauver[2].

On comprend alors que, dans le cas d'une conversion individuelle, l'abjuration se soit pratiquée devant témoins et que le peuple se soit ainsi trouvé mêlé au drame personnel de l'hérétique repenti. C'est ce qui se produisit d'une façon particulièrement spectaculaire lors de la conférence ou plutôt des deux conférences qui eurent lieu à Hippone en 404 selon les

1. Comme était, aux yeux des donatistes, l'administration du baptême par un ministre indigne et, aux yeux des catholiques, la réitération du baptême.

2. La plupart des historiens ont, à notre sens, exagéré le fossé réel, sur le plan quotidien et pratique, qui séparait les catholiques et les donatistes. Ils se sont fondés sur les moments de crise et les manifestes des chefs pour imaginer en quelque sorte deux ghettos face à face. (C'est en partie cette erreur de perspective qui, malgré une distinction fondée et fort bien soulignée entre donatistes et circoncellions, subsiste dans le chapitre de Ch.-A. Julien sur le donatisme et en rend le contenu, même adouci par Ch. Courtois, parfaitement irrecevable). Si on relève en effet un cas où les uns ont refusé de cuire du pain pour les autres, n'est-ce pas admettre par là même que partout ailleurs et durant tout un siècle de querelle, catholiques ou donatistes ont dû faire normalement leurs affaires et vendre du pain sans exiger un certificat de baptême de l'une ou l'autre église. La cohabitation des deux éléments dans une même ville, dans un même quartier, dans une même maison, souvent dans une même famille, les débats « interconfessionnels » qui avaient lieu en général dans les églises des uns et des autres, les changements de destination de ces édifices selon le moment de rigueur ou de tolérance des lois impériales,

uns, en 398 selon les autres[1], entre saint Augustin et le manichéen Félix. Nous apprenons que le 7 décembre, le peuple se tenait, silencieux et recueilli, à la porte de l'église, mais que le lundi suivant, lors de la deuxième conférence dans la même église d'Hippone, le peuple se trouvait présent. Félix ayant reconnu son erreur, Augustin et Félix anathémisèrent ensemble Manès, après quoi ils signèrent les actes de la conférence qui figurèrent ensuite dans les œuvres de l'évêque d'Hippone[2].

Pour n'avoir pas suffisamment approfondi la psychologie du converti sans laquelle il est difficile de bien comprendre le duel Pétilien-Augustin, pour n'avoir pas vu les dimensions sociologiques de cette émulation ressentie non seulement par des individus, mais par d'immenses foules de convertis, trop de savants ont essayé, selon des optiques plus ou moins consciemment partisanes, de justifier ou de flétrir une sorte d'inquisition, selon les uns, catholique, selon les autres, donatiste, ayant en face d'elle une bande de brigands ou d'hommes de mauvaise foi. On a toujours tort, lorsque, pour rendre compte d'un phénomène religieux, on se refuse à l'examiner en lui-même. Au total, si on peut reprocher à Paul Monceaux de n'avoir pas suffisamment senti les facteurs sociaux et nationaux, si importants pourtant dans un mouvement religieux

---

es conversions des clercs ou des particuliers, les problèmes posés par les délais pour pourvoir un siège à la mort d'un évêque et des centaines de faits semblables à caractère local laissent à croire que les deux éléments étaient autrement mêlés et les situations autrement nuancées que ne le laisse penser W. H. C. Frend, dans le livre cité plus haut, en opposant mathématiquement la Numidie à la Proconsulaire, la ville à la campagne, la moyenne propriété à la grande, les classes cultivées aux classes incultes (pour d'ailleurs finir par atténuer très sensiblement dans son dernier chapitre et particulièrement p. 331 les oppositions sur lesquelles est construit l'ensemble de son ouvrage). Les archéologues le savent bien qui, en l'absence d'indices du genre de *deo laudes* ou de *deo gratias* ont tant de mal à distinguer l'origine donatiste ou catholique des inscriptions et des monuments chrétiens d'Afrique, le terme *catholicus* lui-même ayant été utilisé par les uns et les autres.

1. La date de 404 résultant de la leçon *Honorio Augusto VI cons.* des premiers mots de l'ouvrage a l'inconvénient d'être en désaccord avec la chronologie générale des *Rétractations.* Aussi P. Monceaux, suivi d'ailleurs par G. Bardy (*op. cit.*, p. 578, note 44), a proposé dans *C.R.A.I.* 1908, p. 51-53, de lire *Honorio IV cons.*, ce qui fait remonter le débat à l'année 398.

2. Cf. *Contra Felicem Manichæum libri duo, C.S.E.L.*, t. XXV (2) pp. 802-852 en particulier, p. 852.

comme celui du donatisme, on a pourtant beaucoup plus de chance d'être dans le vrai en suivant dans l'ensemble un homme qui a compris admirablement le tempérament africain[1] qu'en faisant d'Augustin une sorte de colonel Lawrence et en pressentant les méthodes modernes du deuxième bureau dans un contexte où, malgré les puissants, leurs menaces ou leurs protections, on prenait au sérieux l'appartenance à la religion du Christ[2].

C'est même précisément parce qu'on prenait le christianisme au sérieux qu'on luttait farouchement pour empêcher l'adversaire, c'est-à-dire finalement le parti du Diable, de conserver sous sa dépendance les âmes de tant de frères. Ainsi, de part et d'autre, au moins dans son principe, l'âpreté de la lutte entre les chefs était-elle fonction de l'amour éprouvé à l'égard des brebis absentes d'un troupeau qui était fait pour les recevoir. Inévitablement, entre gens convaincus et passionnés, la lutte devait être le corollaire et comme l'envers de l'apostolat. Souvent récemment convertis et aussitôt désireux de convertir à leur tour, les responsables de l'une ou l'autre Église savaient fort bien qu'une conversion sous la contrainte n'avait aucune valeur religieuse et n'était d'ailleurs assurée d'aucune solidité.

Si l'on veut y regarder de près et dépasser l'histoire anecdotique, on s'aperçoit bien vite que l'appui fourni à l'occasion

---

1. Pour ne point parler de l'irremplaçable *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*, il est certain que, bien que datant de plus d'un demi-siècle, les 132 petites pages qui constituent le livre Ier des *Africains* de Paul Monceaux restent, dans l'ensemble, valables et que grâce à la profondeur de l'intuition et à la vigueur de la synthèse dont elles témoignent, elles sont bien plus précieuses que certains monuments laborieux de l'érudition contemporaine.

2. Comme nous ne tenons pas à la polémique, nous préférons passer pour naïfs aux yeux de ceux pour qui l'histoire religieuse ne saurait être qu'une collection de manœuvres politiques plus ou moins machiavéliques. Il ne s'agit pas pour nous de défendre systématiquement la thèse catholique, ni de faire l'apologie d'Augustin qui n'a pas besoin de nos bons offices. Il s'agit simplement de prendre les documents pour ce qu'ils sont et dans leur contexte. Puisqu'en particulier, une certaine critique moderne s'acharne à ignorer précisément les textes que l'apologétique religieuse s'acharnait à étaler, il s'agit modestement de rétablir çà et là l'équilibre. C'est ainsi que, n'arrivant pas à interpréter comme W. H. C. Frend (*op. cit.*, p. 277, en particulier note 5) un passage de la lettre CCXXVIII d'Augustin, nous acceptons de passer pour ridicule à ses yeux en prenant quant à nous « au sérieux » les propositions des évêques catholiques à la veille de la conférence de 411.

par les bandes de circoncellions paraissait aux meilleurs des évêques donatistes aussi redoutable que ne manquait pas de paraître aux évêques catholiques les plus éclairés l'aide apportée à l'occasion par les exécutants autorisés des lois de l'Empire[1].

Même après qu'il eût concédé dans la pratique plus de place au pouvoir temporel[2], saint Augustin resta ferme sur le fond du problème et n'envisagea à aucun moment que l'apostolat pût s'appuyer véritablement sur la force. La preuve en est qu'Augustin n'hésita pas plus à intervenir pour modérer le proconsul catholique Donat, chargé pourtant d'exécuter les terribles lois du 24 novembre 408 et du 15 janvier 409[3], qu'il n'avait hésité auparavant à intervenir auprès de la cour de Ravenne pour obtenir l'appui de l'empereur contre les excès particulièrement sanguinaires des donatistes au lendemain de la mort de Stilicon : « La seule chose que nous craignons vivement dans ta justice, écrivit-il à Donat, c'est que... tu considères devoir sévir en fonction de l'horreur des méfaits et non en considération de la douceur chrétienne : par Jésus-Christ,

1. Il nous paraît à ce propos quelque peu superficiel de s'appuyer unilatéralement sur tel ou tel passage d'Augustin (écrivant à des « officiels ») pour dire que ce que craignait *avant tout* celui-ci, c'était que les donatistes eussent l'occasion de se prévaloir de nouveaux martyrs, si on appliquait dans toute leur rigueur les lois d'Honorius contre les hérétiques. Il est bien évident qu'au cours de la première décade du ve siècle, et sous la plume d'un évêque catholique écrivant à un haut fonctionnaire catholique, un argument *religieux* de cette sorte était encore celui qui pouvait avoir le plus d'efficacité *politique* dans le sens de la modération. On notera enfin des arguments d'ordre spécifiquement spirituels dans les lettres écrites à des hommes capables d'y être sensibles comme par exemple le tribun et notaire Marcellinus (cf. *Epist. ad Marcellinum, CXXXIII* et *CXXXIX. C.S.E.L.*, t. XLIV, p. 80-84 et 148-154). D'autre part, une étude impartiale des luttes du IVe siècle entre catholiques et donatistes montre deux faits absolument certains : 1° que les donatistes ne se sont pas fait faute d'en appeler à l'empereur chaque fois qu'ils ont pensé pouvoir en tirer un avantage (et presque chaque fois d'ailleurs la chose s'est retournée contre eux) ; 2° que, vu les violences des circoncellions, ce sont surtout les catholiques qui ont été victimes des échauffourées.

2. Cf. sur l'évolution des idées de saint Augustin en ce domaine : MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*, t. VII, pp. 217-231, principalement pp. 228-230.

3. Cf. en particulier le passage de la loi de 408 (*Cod. Theod.*, XVI, V, 44) : « In eos igitur qui aliquid quod sit catholicæ sectæ contrarium aduersumque temptauerint, supplicium iustæ anima duersionis expromi præcepimus ». Comme c'était une loi *De Hæreticis* le *supplicium justæ animadversionis* risquait dans bien des cas d'être interprété comme équivalent à une condamnation à mort.

nous te supplions de ne pas agir ainsi... C'est leur remise dans la voie droite, non la mort (des hérétiques) que nous désirons ». *(Corrigi eos cupimus, non necari)*[1]. Et il ajoute avec autant de bon sens que de charité : « Quoiqu'il s'agisse d'éloigner l'hérétique d'un grand mal pour qu'il possède un grand bien, ce serait une entreprise plus laborieuse que profitable de forcer les hommes au lieu de les instruire[2] ».

Rien de plus éclairant par ailleurs que le passage du *De Correctione Donatistarum liber* où, vers 417, Augustin explique à Boniface comment en 404 — *nonnullis fratribus videbatur, in quibus et ego eram* — il aurait désiré simplement un retour à la loi de Théodose prévoyant des amendes contre les hérétiques. Il entendait d'ailleurs qu'on limitât l'application de cette loi au seul cas où « l'Église catholique souffrirait des violences » de la part des donatistes ou des circoncellions. Il n'était donc nullement question de recourir à un moyen juri-

1. *Epist. ad Donatum, C, C.S.E.L.*, t. XXXIV (2) p. 53. On retrouve exactement le même thème dans la deuxième lettre à Marcellinus citée n. 1, p. 215 et qui est postérieure : « Pœna sane illorum quamuis de tantis sceleribus confessorum rogo te ut præter supplicium mortis sit et propter conscientiam nostram et propter catholicam mansuetudinem commendandam » (*Epist. ad Marcellinum, CXXXIX*, 2, *C.S.E.L.*, t. XLIV, p. 150).

2. *Ibid., II*, p. 538. Dans le même passage figure le traditionnel argument signalé dans notre note 1, p. 215. C'est le seul qu'ait retenu W. H. C. Frend (*op. cit.*, p. 272, note 1). La lettre CXXXIV adressée en 412 au proconsul Apringius, frère du tribun Marcellinus, est peut-être dans sa relative brièveté celle qui montre le mieux l'attitude profonde que n'a jamais abandonnée Augustin tant à l'égard des hauts fonctionnaires chrétiens qu'au sujet des représailles à l'encontre des donatistes ou des circoncellions convaincus de crime sur la personne de clercs catholiques. C'est le thème purement spirituel du *Contende bonitate cum malis.*

Distinguant le juge du chrétien, Augustin n'en attend pas moins d'Apringius un jugement modéré et de toute façon excluant la peine de mort : *...Illi, quorum homicidium patefactum est, per tuæ potestatis sententiam multentur, hoc timeo, hoc ne fiat et Christianus iudicem rogo et Christianum episcopus moneo* (*C.S.E.L.*, t. XLIV, p. 85-86). Après lui avoir rappelé l'humilité à laquelle un chrétien, si haut placé soit-il, n'a pas le droit de se soustraire : *Subdatur sublimitas tua, subdatur fides tua* (*ibid.*, p. 86), soulignant bien que la cause étant d'Église et que le juge étant chrétien, cela lui donne doublement le droit d'intervenir : *Talem te oportet esse in causa ecclesiæ iudicem Christianum petentibus, monentibus, intercedentibus nobis* (*ibid.*, p. 88), il conclut sur une menace très nette pour le cas où le proconsul chrétien Apringius en viendrait dans cette affaire à désobéir à l'évêque Augustin : *Inimicos nostros ità diligimus, ut, nisi de tua Christiana obœdientia præsumamus, a tua seuera sententia prouocemus. (Ibid.)*

dique, encore moins policier, pour extirper l'hérésie religieuse (*non esse petendum ab Imperatoribus ut ipsam hæresim iuberent omnino non esse*)[1].

Il faut se rendre compte en effet — et c'est en ceci que le livre de W. H. C. Frend, malgré ses exagérations, est précieux — que l'Église catholique en Afrique, passablement minoritaire au début de l'épiscopat d'Augustin, est sortie de sa fièvre obsidionale seulement dans les toutes dernières années du IVe siècle, et encore sa situation à l'époque était-elle loin d'être assurée. Aussi n'est-ce pas une vue partiale que d'examiner les décisions du Concile de Carthage de 404 en fonction de la liberté religieuse jusque là toujours menacée dans le camp catholique à cause des retours offensifs des circoncellions[2]. Saint Augustin connaissait assez les ravages des persécutions dont les siens avaient été longtemps victimes pour ne pas souhaiter autre chose qu'un rétablissement de la liberté qui, selon sa conviction, devait permettre à la vérité catholique de triompher : *Posse libere doceri et teneri catholicam veritatem, ut ad eam cogeretur nemo, sed eam qui sine formidine vellet sequeretur, ne falsos et simulatores catholicos haberemus*[3], tel

1. *De correctione Donatistarum liber* = *Epist. ad Bonifacium CLXXXV*, VII, 25, *C.S.E.L.*, t. LVII, p. 23-25.

2. On s'est souvent fait des illusions sur l'application pratique — surtout en Afrique — des lois vengeresses qu'on trouve indiquées dans le code Théodosien. Les délais d'envoi, les changements de régime ou de fonctionnaires, tant en Italie qu'en Afrique, non moins que la variété et la diversité des régions africaines font que l'histoire réelle est loin de correspondre à l'histoire théorique déduite dans l'abstrait de l'application automatique de textes juridiques. (Voir à ce sujet les indications précieuses du livre de W. H. C. Frend déjà cité, *passim*). Au contraire les « raids » des circoncellions, le sac des églises, les scènes des rues sont de l'ordre des faits qui ont suffisamment été mis en avant par les uns et par les autres pour que l'historien puisse y trouver des éléments raisonnables de critère, à condition bien entendu d'observer leurs limites chronologiques.

3. *Epist. ad Bonifacium CLXXXV*, VII, 25, *C.S.E.L.*, t. LVII, p. 24. — Il faut bien penser que lorsqu'Augustin parlait des *simulatores catholicos*, il savait bien que c'était là un des plus grands dangers qui menaçaient l'Église, et que la faveur des lois impériales ne pouvait manquer de l'accroître sensiblement. Il se rendait parfaitement compte que la protection officielle pouvait provoquer encore plus de ralliements sacrilèges que la terreur inspirée par les circoncellions n'avait entraîné d'apostasies. Dès l'époque de la rédaction du *De catechizandis rudibus*, il ne se faisait aucune illusion sur les mobiles qui pouvaient pousser certains à solliciter le baptême et il conseillait à Deogratias d'orienter son premier interrogatoire en conséquence : « ...*Si ficto pectore accessit, humana commoda cupiens uel incommoda fugiens, utique mentiturus est : tamen ex eo ipso quod mentitur, capiendum est principium* (v, 9, *P.L.*, t. XL, 316).

est bien l'idéal auquel Augustin est toujours resté fidèle et qu'il a jusqu'au bout essayé d'opposer aussi bien à l'esprit revanchard d'un grand nombre de ses collègues qu'aux provocations répétées des circoncellions.

Deux exemples pris à deux moments bien différents de la vie d'Augustin nous permettent d'illustrer l'application pratique de thèses qu'il fallait bien examiner avant d'en revenir aux perspectives apostoliques des communautés chrétiennes d'Afrique à l'époque qui nous intéresse.

En 396, peu avant la mort de Valerius, Augustin, encore évêque auxiliaire, considère comme étant son premier devoir de tenter de rétablir l'unité chrétienne dans son diocèse. Aussi prend-il l'initiative d'entrer en contact avec Proculeianus, évêque donatiste d'Hippone. Son messager Évodius ayant été maladroit, Augustin admet que celui-ci a pu s'exprimer *fortasse ferventius*[1] et demande à son collègue de l'excuser ; puis, il lui propose de choisir entre plusieurs procédures destinées à préparer une sorte de consultation populaire — le but souhaité étant qu'à la fin du débat, il n'y ait plus deux peuples séparés, mais un seul peuple[2].

L'Augustin de 411 n'est pas sensiblement différent de l'Augustin de 396. La conférence de Carthage est l'aboutissement de ses efforts en vue d'obtenir une solution d'unité qui pût en quelque sorte mettre fin aux débats partiels non moins qu'aux épreuves de force et lever l'hypothèque d'interprétations extrémistes des lois en vigueur contre les hérétiques. Si le remède a pu paraître à certains égards pire que le mal, il nous semble cependant un peu trop facile de dire après coup que les jeux étaient faits d'avance et de suspecter d'emblée les intentions de ceux qui devaient être proclamés vainqueurs.

---

1. *Epist. ad Proculeianum*, *XXXIII*, 3, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2) p. 19.
2. *Ibid.*, 4, p. 21. ...Si per epistulas agi placet, ipsæ plebibus recitentur, ut aliquando non plebes sed plebs una dicatur. » On retrouvera le même ton amical dans une lettre adressée l'année d'après à des donatistes de Tubursicum Numidarum qualifiés de *dominis dilectissimis et prædicabilibus fratribus*. Augustin les met au courant de la visite qu'il a faite au cours du voyage à leur évêque Fortunius. *Venimus itaque ad eum*, écrit-il, *quia ætati eius id a nobis deferendum uidebatur potius quam exigendum, ut ipse ad nos ueniret prior*. Bien loin de chercher des prétextes de préséance, pour éviter la discussion, Augustin, suivant en cela la tradition africaine, saisit au contraire la différence d'âge pour justifier sa démarche. (*Epist. XLIV*, 5, 1, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2), p. 109).

L'étude attentive de la vie intérieure d'Augustin nous fait croire qu'il faut voir autre chose qu'une clausule chaque fois que l'ennemi juré du « mensonge officieux » met les paroles qu'il prononce ou les mots qu'il écrit sous la caution de Dieu lui-même. En 396, lorsqu'il écrivait à Proculeianus : « C'est avec la plus grande sincérité de cœur et tout tremblant d'humilité chrétienne que j'agis ; si la pureté de mon intention est ignorée d'une foule d'hommes, il y a pour me voir celui qui lit au fond de tous les cœurs[1] », il est bien certain qu'il ne jouait pas sur les mots. Pourquoi faudrait-il alors suspecter la sincérité de la proclamation par laquelle, à la veille de la conférence de 411, s'engageant devant Dieu, tous les évêques catholiques, sauf deux, ne faisaient que donner officiellement leur accord à la ligne de conduite suivie par Augustin depuis quinze ans et acceptaient d'avance de renoncer à leur siège épiscopal si cela devait faciliter le retour à l'unité chrétienne : « Pourquoi, disaient-ils, hésiterions-nous à faire ce sacrifice d'humilité à notre rédempteur ? Il est descendu du ciel, allant jusqu'à adopter des membres humains pour que nous devinssions ses membres ; et nous, nous craindrions de descendre de nos sièges si cela doit empêcher ses membres d'être déchirés par une cruelle division ? Pour nous, tout ce qui est nécessaire, c'est d'être des chrétiens fidèles et obéissants : soyons-le donc toujours. Évêques, c'est pour les populations chrétiennes que nous avons reçu l'ordination. Faisons donc de notre épiscopat ce qui, dans le sens de la paix chrétienne, est utile aux populations chrétiennes... Si nous sommes des serviteurs utiles, pourquoi préférerions-nous nos dignités temporelles à notre bien éternel ? La dignité épiscopale nous sera plus avantageuse si, en la déposant, nous rassemblons le troupeau du Christ que si, en la gardant, nous le dispersons... Car, de quel front espérerions-nous l'honneur promis par le Christ dans les siècles futurs, si notre dignité empêche en ce siècle l'unité chrétienne[2] ? » Qui a bien compris que chaque évêque avait conscience d'engager ainsi devant Dieu son salut personnel

1. *Epist. ad Proculeianum XXXIII*, 1, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2), p. 18.

2. *Gesta coll. Carth.* I, XVI, Mansi, IV, 62, B-D = *Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo*, 7, *C.S.E.L.*, t. LIII, pp. 188-189.

se gardera d'ironiser sur la sincérité de ces mêmes évêques acceptant d'avance de rentrer d'eux-mêmes dans le rang, si les donatistes l'emportaient, mais garantissant aux évêques donatistes leur siège épiscopal, si c'était la thèse catholique qui triomphait[1].

Ainsi, cette perspective ecclésiale d'un salut des individus conçu en fonction de l'unité de l'Église orientait l'apostolat de ces communautés chrétiennes que leur juxtaposition même à des communautés schismatiques ou hérétiques préservait d'ailleurs tout naturellement de se fermer sur elles-mêmes[2].

Un sermon d'Augustin sur la brebis perdue résume mieux que toute autre considération théorique cette ardeur apostolique africaine si souvent mal comprise par les doctes. Aussi, pour en terminer avec cet aspect essentiel de ces chrétientés, croyons-nous utile d'en citer un fragment assez long dont on ne saurait rompre le rythme sans détruire du même coup le caractère admirablement dramatique du dialogue imaginé et vécu : « Il y a des brebis récalcitrantes : elles s'égarent et

---

1. *Gesta coll. Carth.*, I, xvi, Mansi iv, 61, B-D : *Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo* V, *C.S.E.L.*, t. LIII, p. 185-186, en particulier : « Si hoc (que la vérité est du côté donatiste) demonstrare potuerint, nullos apud eos honores episcopatus requiremus, sed eorum sequemur pro sola salute consilium, quibus tanti gratiam beneficii pro cognita ueritate debebimus. Si autem nos potius ostendere (que la vérité est du côté catholique)..., sic eius (ecclesiæ) nobiscum teneant unitatem, ut non solum uiam salutis inueniant, sed nec honorem episcopatus omittant ». On aurait tort de s'étonner de la facilité avec laquelle des évêques africains du v[e] siècle peuvent envisager de s'être trompés et dans ce cas, d'accepter comme évêques les chefs d'une Eglise rivale. En effet, si on a retenu ce que nous avons dit plus haut des deux peuples séparés (en particulier p. 212, note 2) et si on se souvient que c'est essentiellement une question de discipline, non de doctrine qui est à l'origine du schisme donatiste, on admettra facilement que les évêques distincts de diocèses souvent identiques et de populations mêlées, vivant sensiblement au même rythme liturgique, étaient eux-mêmes plus proches qu'on ne l'a souvent imaginé en extrapolant à partir de certains cas extrêmes qui ont évidemment servi à nourrir la chronique et la polémique.

2. Il convient d'ajouter que les païens de bonne foi et de mœurs pures sont préférés par Augustin aux catholiques infidèles à leurs principes. Un texte entre autres des *Enarrationes in Psalmos* semble suggérer qu'une telle ouverture ne se limite pas au cas de débats philosophiques avec des intellectuels comme Maximus de Madaure : *Nos quidem, fratres, propter correptionem aliquam tenemus nos etiam a fratribus nostris et non cum eis conuiuamur, ut corrigantur. Cum extraneis potius conuiuamur, cum Paganist quam cum his qui nobis hærent si uiderimus eos male uiuere, ut erubescan, et corrigantur.* (*Enar. in Psalm. C*, 8, *P.L.*, t. XXXVII, 1289-1290).

prétendent n'avoir rien à voir avec nous du fait de leur égarement et de leur perdition. — Pourquoi voulez-vous de nous ? Pourquoi nous recherchez-vous ? — Comme si la cause de notre vouloir et de notre recherche n'était pas leur égarement et leur perte ! — Si je suis dans l'égarement, si je suis dans la mort, pourquoi veux-tu de moi ? Pourquoi me recherches-tu ? — C'est parce que tu es dans l'égarement que je veux te rappeler, c'est parce que tu péris que je veux te trouver. — Mais si je veux m'égarer, si je veux périr, moi ! — Ah ! tu veux t'égarer, tu veux périr : voilà bien pour moi la meilleure raison de ne le vouloir pas. Je vais plus loin : j'ose dire : « Je suis importun ». J'entends en effet l'Apôtre dire : « Proclame la Parole ; fais-toi pressant, à temps et à contretemps » (*II Tim.*, IV, 2). Auprès de qui « à temps » ? Auprès de qui « à contretemps » ? « A temps », bien sûr, auprès de ceux qui veulent entendre, « à contretemps », auprès de ceux qui ne le veulent pas. Oui, je suis importun, j'ose le dire. Tu veux t'égarer, tu veux périr : moi, je ne le veux pas. C'est qu'Il ne le veut pas, en fin de compte, Celui qui remplit de terreur. Et, si je le voulais, vois ce qu'Il me dirait, vois ce qu'Il me reprocherait : « Il y avait un égaré et tu ne l'as pas rappelé : il a péri et tu n'es pas allé le chercher ». Et toi, je te craindrais plus que Lui-même ? « Il nous faut tous comparaître devant le tribunal du Christ » (*II Cor.*, V, 10). Je ne te crains pas, car tu ne peux renverser le tribunal du Christ et établir le tribunal de Donat. Égaré que tu es, je te rappellerai ; perdu, je te rechercherai ; que tu le veuilles ou non, ainsi ferai-je. Et, si, dans ma quête à travers la forêt, les buissons d'épines me déchirent, je me ferai petit pour traverser tous les chemins étroits et je battrai toutes les haies vives : pour autant que le Seigneur qui remplit de terreur me donnera de la force, je parcourrai tout ; je rappellerai l'égaré, je rechercherai l'homme qui se perd. Si tu ne veux pas m'avoir à tes trousses, ne t'égare pas, ne cherche pas ta perte[1] ».

1. *Sermo XLVI*, VII, 14, *P.L.*, t. XXXVIII, 278. La traduction du passage a dû être entièrement refaite.

*
* *

Nous serions incomplets, si, après avoir dessiné à grands traits les vivants contours de ces communautés catholiques africaines dont la vie intérieure est inséparable de la vie apostolique, nous ne tentions pas de montrer précisément en quoi se manifestait, en face ou à côté des autres communautés, leur *caractère spécifiquement catholique.*

Il est bien entendu qu'il ne s'agit point ici de nous placer sur le plan théologique et d'opposer à leur propos orthodoxie à hétérodoxie : ce qui nous intéresse, c'est de montrer en quoi — toutes marquées par le tempérament africain et trouvant chacune leur singularité souvent en fonction de la personnalité de leur évêque — ces communautés ont manifesté de plus en plus nettement leur solidarité avec l'Église universelle, non seulement en se conformant aux directives du Siège Apostolique, mais encore en apportant un concours précieux à l'élaboration de la *Catholica.*

Bien que cela puisse paraître paradoxal, il était sans doute plus difficile de se montrer pratiquement et réellement catholique à l'intérieur même de l'église d'Afrique qu'à l'égard des églises d'outre-mer ou du siège de Rome. Non que ce fût encore une fois un problème doctrinal de communion ou de non-communion avec tel ou tel évêque, mais des heurts ou des contestations de frontières étaient inévitables entre des communautés très nombreuses, toutes régies par un chef possédant la plénitude du sacerdoce, et par conséquent bien autrement autonomes que nos doyennés actuels.

Il faut ajouter à cela que, si les évêchés étaient moins vastes que de nos jours, les communications étaient aussi plus difficiles et, en tout cas, plus lentes ; que, d'autre part, les évêchés d'une même province ecclésiastique étaient forcément plus ou moins éloignés du siège du primat ; qu'en outre celui-ci, désigné automatiquement[1], sauf à Carthage, d'après l'ordre d'ancien-

1. Du moins en principe, car on se souvient que, par exemple, Xanthippus et Victorinus prétendirent également au titre de primat de Numidie et que le second fut « assez téméraire pour convoquer en son propre nom un concile des évêques de Numidie et des Maurétanies, ce qui lui valut une protestation motivée d'Augustin contre les multiples infractions aux usages en vigueur... » (G. Bardy, *Saint Augustin*, p. 257).

neté dans l'épiscopat, n'avait pas toujours le désintéressement et l'étoffe qu'eût exigé au moins un tel office, à défaut de moyens administratifs efficaces[1] ; qu'enfin, les pouvoirs d'un primat étant plutôt d'ordre protocolaire et se limitant essentiellement à des présidences (de conciles ou de consécrations épiscopales), ceux du primat de Carthage, bien que plus importants, étaient du même ordre, mais à l'échelon de l'ensemble de l'Afrique, c'est-à-dire n'impliquaient pas des liens étroits ni constants[2].

Aussi, le problème du « ressort ecclésiastique » fut-il, concernant les désignations ou les promotions de clercs, un des problèmes qui ne manqua pas d'envenimer les relations des évêques, et, partant, de leurs « diocésains », jusqu'à l'élaboration jamais terminée d'un *modus vivendi* résultant des décisions des synodes provinciaux et des conciles africains.

On a eu l'occasion de voir, dans un précédent article, quelques détails sur « l'affaire Pinianus ». Non moins caractéristique est « l'affaire Timothée » qui opposa un moment Augustin à Severus, évêque de Milev. Augustin croyait avoir raison de revendiquer pour Hippone un homme qui y avait déjà fait office de lecteur, mais Severus objectait que Timothée s'était lié à lui par serment et qu'il ne voulait pas, en acceptant de s'en séparer, favoriser le parjure. Il semble cependant que l'affaire se régla à l'amiable, avant même que le concile de Milev n'eût décrété en 402 que, si un clerc avait lu, ne fût-ce

1. Tous les primats n'avaient pas nécessairement les atouts dont put disposer un homme comme Alypius qui fut servi par son éducation, sa formation juridique, l'expérience acquise au cours de multiples missions en dehors de l'Afrique — en particulier à Rome — et enfin l'amitié d'Augustin, sans compter sa vie intérieure personnelle et un riche tempérament qui conciliait l'habileté avec la fermeté. (Une de mes étudiantes, M[lle] J. Navarre, vient de faire comme mémoire de diplôme d'études supérieures une très intéressante monographie (dactylographiée) sur « *Alypius, de Thagaste, évêque africain* ».

2. C'est l'ensemble de ces facteurs et particulièrement les derniers qui ont joué dans le développement du schisme donatiste en Afrique (les donatistes eux-mêmes se heurtant d'ailleurs à l'intérieur de leur église aux mêmes problèmes d'organisation qui aboutirent à de nouveaux schismes par rapport au donatisme lui-même). Il fallut l'entente parfaite d'Aurelius de Carthage et de l'équipe formée par Alypius et Augustin pour mettre fin, en ce qui concerne l'Eglise catholique, aux divergences entre la Numidie et la Proconsulaire, divergences dont l'affaire donatiste fut la manifestation la plus tragique.

qu'une fois, dans une église, c'était assez pour qu'il ne pût compter désormais parmi les clercs d'une autre[1].

Réguliers à partir de la fin du IVe siècle, les conciles, provinciaux ou africains, permirent heureusement aux évêques de se voir pratiquement tous les ans et, dans les cas graves[2], plusieurs fois au cours d'une même année. Ainsi pouvaient être liquidés, selon les règles, les différends qui avaient pu s'élever depuis la dernière réunion synodale. Les visites échangées, les sermons prononcés, sur son invitation, dans l'église d'un collègue, les rencontres ou les tournées communes à l'occasion des consécrations épiscopales[3], enfin la correspondance[4] étaient les autres moyens faits pour resserrer les liens entre diocèses et pour empêcher chaque communauté d'oublier qu'il y en avait d'autres, non moins orthodoxes, et certaines toutes proches.

Cependant, cette circulation des évêques et des clercs ne se

1. C'était évidemment le seul moyen, simple mais pratique, pouvant couper court aux innombrables difficultés qui, comme dans le cas en question, pouvaient résulter d'une contradiction entre des engagements particuliers et des usages généraux. Au delà du cas même de Timothée, Augustin avait bien vu que c'était « l'ordre de la discipline ecclésiastique » qui était en jeu. C'est bien ce qui ressort de *Epist. ad Severum, LXIII*, 4, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2), p. 229 : « Neque enim uereor, ne tu parum intellegas, quantus aditus aperitur ad dissoluendum ordinem ecclesiasticæ disciplinæ, si alterius ecclesiæ clericus cuicumque iurauerit quod ab ipso non sit recessurus, eum secum esse permittat ideo se facere adfirmans, ne auctor sit eius periurii ».

Pour se convaincre de l'heureux effet de la décision du concile de Milev et de l'amitié qui continua à régner entre Augustin et Severus, il suffit de lire les lettres qu'ils échangèrent quelques années plus tard (cf. *Epist. CIX* et *CX*, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2), pp. 634-642).

2. Comme par exemple en 401 et en 403, années qui virent respectivement se tenir deux conciles à Carthage. Sur la multiplicité des conciles au moment le plus critique de l'affaire pélagienne en 417-418, cf. G. DE PLINVAL, dans l'*Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin, t. IV, p. 108-109.

3. « Nonnisi a duodecim censeatis episcoporum celebrari ordinationes » (Canon 39 du Concile de Carthage de 397, édit. G. Bruns. *Canones Apostolorum Conciliorum selecti*, Berlin, 1839, p. 129.) C'était d'ailleurs une tradition ancienne en Afrique, puisque saint Cyprien en donne la base scripturaire (Actes VI, 2), dans sa lettre LXVII et qu'à l'origine du schisme donatiste, le fait que Cæcilianus n'avait été consacré que par trois évêques souleva presque autant de protestations que la présence du « traditeur » Félix d'Apthungi parmi ces trois évêques.

4. Cf. BARDY, *op. cit.*, p. 257, pour avoir une idée de la correspondance entretenue par Augustin avec les évêques d'Afrique.

limita pas aux différentes provinces de l'Afrique. A l'époque d'Augustin, durant la dernière phase de la crise donatiste comme durant la crise pélagienne, il ne se passa guère d'années où l'on ne désignât en concile une délégation pour aller à Rome ou à Ravenne exposer le point de vue de l'église africaine et obtenir une décision du Pape ou l'appui de l'empereur[1].

Ce serait pourtant une vue fausse que d'imaginer les relations extérieures de l'Afrique chrétienne limitées à diverses communications avec l'Italie. Sans compter les délégations officielles, les évêques africains disposèrent de divers messagers, souvent des clercs, chargés de transmettre leurs lettres[2]. Si Augustin entretint des relations épistolaires très suivies avec ses collègues d'Afrique, il correspondit aussi à travers le monde catholique avec une foule de chrétiens et d'évêques dont il ne fut connu et qu'il ne connut la plupart du temps que grâce aux lettres échangées — encore que certains, comme Orose, s'arrêtèrent tout exprès en Afrique pour le voir. Outre ses relations avec les papes successifs, on notera qu'il fut en contact avec l'Italie par Paulin, Simplicianus et Memor, avec l'Espagne par Orose, Paul et Eutrope, Consentius et Ceretius, avec la Gaule par Hilaire et Prosper d'Aquitaine, avec les îles de la Méditerranée occidentale par Eudoxius, avec la Dalmatie par Hesychius, avec l'Orient par saint Jérôme et Jean de Jérusalem, avec

1. En 405 le pape Innocent en vient même à protester contre la fréquence des voyages d'évêques africains en Italie (cf. W. H. C. Frend *op. cit.*, p. 264, n. 8). Cependant une sorte de division du travail s'était opérée : Augustin, par exemple, ne quitta plus jamais l'Afrique après son retour d'Italie en 388, mais son ami Alypius lui servit d'agent de liaisoa et d'ambassadeur non seulement auprès du Siège apostolique et de ln Cour impériale, mais auprès des personnages importants du monde catholique comme Jérôme ou Paulin de Nole.

2. Ce qui d'ailleurs, vu les distances, prenait souvent beaucoup de temps et n'allait pas toujours sans mésaventures comme en témoignent certains « accrochages » entre saint Augustin et saint Jérôme — ce dernier ayant été le dernier à lire une lettre qui lui était destinée (Cf. sur cette question particulière Dom J. de Vathaire, *Les relations de saint Augustin et de saint Jérôme*, *Miscellanea agostiniana*, t. II, p. 484-497 et sur la question générale D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IVe et Ve siècles*, Paris, 1925). Voir parallèlement le rôle de « l'agent littéraire » dans « la technique de l'édition à l'époque patristique » (H. I. Marrou, *Vigiliæ Christianæ*, iii, 4 (1949), p. 200-224).

l'Égypte par saint Cyrille d'Alexandrie[1]. Non seulement ce fut le moyen pour Augustin de se faire une idée générale de la situation du catholicisme dans le monde et de rassembler une documentation qui débordait largement le cadre africain[2], mais encore ce fut pour lui l'occasion de faire circuler des ouvrages antérieurs ou d'en composer de nouveaux[3] pour répondre à des questions posées par de lointains admirateurs qui, encouragés par la renommée d'Augustin, écrivaient à Hippone pour demander une solution à leur inquiétude ou à leurs embarras.

Cependant il s'agissait de tout autre chose que d'une entreprise d'importation ou d'exportation de littérature édifiante ou d'une organisation de tourisme ecclésiastique. En face de l'Église catholique, et quoique sur une échelle beaucoup plus réduite, les donatistes ou les pélagiens auraient pu se prévaloir de réseaux, sinon de circuits comparables. Mais la construction catholique se situait très exactement au confluent d'un pragmatisme et d'un dogmatisme, d'un mouvement d'extension et d'un effort d'intention, où, selon l'expression de P. Batiffol : « Le Siège Apostolique n'exclut pas l'autorité de l'ordre des évêques, non plus que l'autorité de l'Église[4] ».

En présence de cet énergique travail d'invention, de concentration, de distribution, les modernes, quelque peu dépassés par l'apport d'Augustin, ont tantôt crié à l'ultramontanisme[5], tantôt mis en doute le loyalisme de l'évêque d'Hippone à l'égard de Rome[6]. Dans l'un et l'autre cas, l'erreur vient plus

1. Cf. Bardy, *op. cit.*, 270-274. La liste d'ailleurs ne prétend pas être complète, l'œuvre d'Augustin révélant en passant bien d'autres connaissances lointaines.

2. Sans parler des appuis utiles qu'il put ainsi trouver en Orient lors de sa lutte contre Pélage, c'est à ses correspondants espagnols qu'il est redevable de l'essentiel de sa documentation sur le priscillianisme.

3. C'est le cas du *Contra priscillianistas et origenistas*, qui est une réponse à Orose (cf. *Retract.*, II xliv, *P.L.*, t. xlii 669-678).

4. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920, t. II, p. 405.

5. Le mot, qui est de Reuter, est cité par Batiffol, *op. cit.*, p. 405.

6. Ainsi G. de Plinval (*Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin, t. IV, p. 107, n. 4) remet les choses au point à propos du fameux *causa finita est* qui, replacé dans son contexte, peut être exploité en sens inverse de celui qu'on avait attribué à la glose célèbre. D'après lui, Augustin « croyait surtout à l'inerrance de l'Église prise dans son ensemble ».

encore d'un manque de sens historique que d'un manque d'impartialité. L'organisation de l'Église Catholique actuelle — approuvée par certains, critiquée par d'autres — a trop souvent empêché les uns et les autres de regarder « l'Église en train de se faire » dans un monde différent du nôtre et qui allait subir profondément le contre-coup de cette « nouveauté ».

Cette Afrique vivante que nous avons essayé de décrire ne devait pas manquer d'avoir une place de choix dans cette vivante élaboration. Mais on aurait tort de vouloir canaliser trop vite son apport ou inversement de ne vouloir trouver en elle qu'un point d'application particulièrement favorable du mouvement parti de Rome[1]. La lutte contre le donatisme aussi bien que la lutte contre le pélagianisme nous fourniront à ce sujet des exemples particulièrement probants.

La *nota Severini Binii*[2] concernant le *Concilium Africanum III* réuni en septembre 401 nous permet de saisir en un lumineux triptyque la répartition du travail entre Rome et Carthage. Il suffira d'en citer l'essentiel en soulignant les mots révélateurs.

1. Rome. Connaissance du problème donatiste. Souhait pressant de le voir résolu.

« Anastasius pontifex de uniuersali ecclesia ex officio iure meritoque sollicitus *sciens* Africanam ecclesiam ex Donatistarum schismate magnopere laceratam de unitate ardentiore studio procuranda *ad Aurelium Carthaginensem aliosque aliarum prouinciarum* in Africa episcopos litteras dederat.

1. En effet, la prédominance du siège de Rome à la fin du IV[e] et au début du V[e] siècle ne doit pas nous faire oublier que les sièges épiscopaux, surtout les plus importants ou les plus anciens, disposaient d'une large autonomie et qu'ils correspondaient entre eux sans passer obligatoirement par Rome. Ainsi, le Concilium Africanum II, réuni en juin 401, décide pour une question matérielle de faire appel à la générosité de l'Église de Rome mais aussi à celle de l'Église de Milan (cf. Mansi, III, 1024, A). D'autre part, dans le passage cité dans la note précédente, G. de Plinval rappelle avec raison que le privilège reconnu à Rome par Augustin n'a pas empêché ce dernier, ici, d'invoquer seulement l'autorité de Cyprien, là, d'évoquer principalement l'Eglise de Jérusalem, etc...

2. Cf. Mansi, 1023 B-C, 1024 B.

2. Carthage : propositions pratiques conformes à la situation locale et à la tradition africaine.

« *Cuius admonitionem* iidem plurimi facientes, *generale concilium* Idibus septembris anno 401 Carthagine celebrandum *indixerunt. Decretum est* ut, quo facilius ad pacem et unitatem ecclesiæ schismatici redeant, *ab Anastasio pontifice aliisue transmarinæ ecclesiæ episcopis* pro bono pacis *indulgeri et permitti petatur*, ut Donatistæ ad ecclesiam catholicam redire volentes, in iisdem ordinibus apud suos ante susceptis (si hoc recipiens episcopus conducere existimat) perseuerare possint[1].

3. Rome : Ratification des propositions du Concile.

Hoc ipsum Anastasium pontificem *indulsisse*, certum illud est argumentum quod constet ex August. Contr. Crescon. lib. II, cap. XI et XII Africanos episcopos *ea potestate* procu dubio *sibi concessa usos fuisse* ».

Ce résumé d'une phase de la lutte antidonatiste nous montre fort bien l'effort essentiellement catholique tendant à refuser le particularisme africain qui aboutit au schisme pour s'appuyer sur la personnalité d'une Église africaine orthodoxe qui le rejette. Carthage et Rome (et probablement « d'autres Églises d'outre-mer ») partagent ici, de façon très équilibrée, initiatives et décisions.

La lutte antipélagienne donne exactement la même impression, à ce détail près que le problème se pose ici en termes d'hérésie à l'Église tout entière et que la solution appliquée non sans hésitations par Rome aura été élaborée en grande partie en Afrique, d'après certaines données fournies par Jérusalem et sous l'influence personnelle d'Augustin. Les documents dont nous disposons nous montrent que tous les moyens possibles ont été mis en jeu : condamnation d'une doctrine par deux conciles, excommunication d'un individu par la même instance, lettres particulières d'évêques africains, complément de dossier venu de Jérusalem, décision pontificale prise par Innocent, remise en question et finalement aggravée par Zosime après de nouvelles pressions de la part de l'Église

1. On remarquera à ce propos la continuité de la ligne de conduite qui prévalut dans l'Église africaine de 401 à 411.

d'Afrique. A travers ce schéma simplifié à l'extrême et qui ne rend pas compte d'interférences capitales dont la cour impériale ne saurait être absente, on saisit cependant la souplesse en même temps que la complexité d'un système qui essayait de répondre aux dimensions et aux intérêts d'un monde en gestation[1].

Ce dynamisme complexe de l'Église catholique au début du ve siècle a été fort bien senti par P. Batiffol qui écrivait, après avoir pesé tous les termes de sa conclusion : « Le Siège apostolique... est, dans l'ecclésiologie d'Augustin, la *cathedra* grâce à laquelle est assurée la communion de toutes les Églises de la *Catholica* et, quand du Siège apostolique émane une sentence qui confirme ou éclaircit dans une controverse la foi apostolique, cette sentence ne comporte pas de possibilité d'appel à quelque concile plénier de l'Église universelle, et, loin de déclarer qu'une telle sentence est attentatoire au libre arbitre des évêques, Augustin déclare que l'évêque de Rome a prononcé « comme il était permis et comme il fallait que se prononçât l'évêque du Siège apostolique[2] ».

Est-ce à dire que nous aboutissions en définitive à une abdication de l'Église catholique africaine, perdue et absorbée dans l'ensemble de la *Catholica ?* La condamnation du pélagianisme se présente à propos pour nous persuader du contraire. Quant à Augustin, dont le rôle fut essentiel aussi bien avant qu'après le drame de l'hiver 417-418, il est, en ce début du ve siècle, la personnalité la plus « universelle » de l'épiscopat catholique africain.

C'est à lui en effet que deux conciles confient des travaux d'exégèse, qui, destinés à l'ensemble de l'Église d'Afrique, devaient en principe prendre le pas sur l'exercice quotidien

1. Deux textes d'Augustin (rapprochés avec raison par G. de Plinval) résument bien la situation au plus fort de la crise : 1° *Epist. ad Paulinum, CLXXXVI*, 2, *C.S.E.L.*, t. LVII, p. 47 : ...Scripsimus *etiam* ad beatæ memoriæ Papam Innocentium, præter *conciliorum relationes, litteras familiares*, ubi de ipsa causa aliquando diutius egimus. Ad omnia nobis ille *rescripsit* eodem modo quo *fas* erat atque *oportebat* apostolicæ sedis antistitem ». 2° *Sermo CXXXI*, 10, *P.L.*, t. XXXVIII, 734 : « Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam : *inde etiam escripta uenerunt* : causa finita est ; utinam aliquando finiatur error ».
2. P. Batiffol : *op. cit.*, pp. 409-410.

de son épiscopat à Hippone[1]. Grâce à lui, — selon un passage de son biographe relatif au renversement de situation qui s'opéra au détriment du donatisme, — « l'Église catholique d'Afrique commença à relever la tête... On vit bientôt se répandre et se manifester dans toute l'Afrique l'éclatante doctrine et l'exquise odeur du Christ. Cette nouvelle emplit de joie les Églises d'outre-mer : car, de même que, lorsqu'un des membres souffre, les autres souffrent avec lui, de même, lorsqu'un de ses membres reçoit un honneur, les autres s'en réjouissent avec lui » (*I Cor.*, XIII, 26)[2].

C'est lui enfin qui, au terme de sa longue carrière, mérita à l'Afrique chrétienne cette place exceptionnelle que Prosper célébrait en un couplet enthousiaste : « Afrique, c'est toi qui poursuis avec le plus de flamme la cause de notre foi, et, unie au Siège Apostolique qui joint son énergie à la tienne, écrasant les entrailles de la guerre, tu renverses au loin sur ton chemin les ennemis vaincus. Ce que tu décrètes est approuvé par Rome et suivi par l'Empire[3] ».

*
* *

Ainsi, de la sanglante *caterua*[4] à la vibrante *cathedra*, de celle-ci à l'immense *catholica*, le chemin du converti africain — dont Augustin est bien l'exemple le plus illustre — passe obligatoirement par Hippone pour aboutir à Rome.

C'est pourquoi, au cours de cette étude des chrétientés africaines à la fin de l'occupation romaine, nous avons été toujours invinciblement ramenés vers ce *populus Hipponensis, cui me Dominus seruum dedit*[5], disait celui qui, de la côte de Numidie, domina pendant plus de trente ans l'univers catholique.

1. Cf. *supra*, p. 205, n. 3.
2. Possidius, *Vita Augustini*, VII, *P.L.*, t. XXXII, 39.
3. Prosper, *De ingratis*, V, 72-78 (cité par G. de Plinval, *op. cit.*, p. 110).
4. Voir mon précédent article, p. 156, n. 2.
5. *Epist. ad Albinam, Pinianum, Melaniam, CXXIV*, 2, *C.S.E.L.*, t. XLIV, p. 2. Le corollaire en est exprimé dans *Epist. ad Apringium CXXXIV*, I, *C.S.E.L.*, t. XLIV, p. 85 : « Non tam prœesse quam prodesse desidero ».

Mais, dessinées à l'image de ce « peuple », et formées par les amis et les disciples du même maître, des centaines et des centaines de communautés similaires couvraient l'Afrique des Maurétanies à la Tripolitaine, communautés où le travail ne manquait pas — « *corripiendi sunt inquieti*, disait Augustin, *pusillanimes consolandi*, *infirmi suscipiendi*, *contradicentes redarguendi*, *insidiantes cauendi*, *imperiti docendi*, *desidiosi excitandi*, *contentiosi cohibendi*, *superbientes reprimendi*, *litigantes pacandi*, *inopes adjuuandi*, *oppressi liberandi*, *boni approbandi*, *mali tolerandi*, *omnes amandi*[1] » — mais aussi communautés vivantes et non pas sclérosées, communautés à la fois énergiquement dirigées et profondément populaires, communautés catholiques et apostoliques, ouvertes et non pas closes, communautés engagées et non pas énervées, audacieuses et non pas timorées, chrétiennes et non pas cléricales, conquérantes et non pas conservatrices, communautés de pécheurs, mais aussi de docteurs, de confesseurs, d'apôtres et de martyrs, exemples remarquables de tout ce qui fait en somme la jeunesse de l'Église.

A. Mandouze.

---

1. *Sermo CCCXL*, I, *P.L.*, t. XXXVIII, 1484.

LE CHRIST DANS LES CONFESSIONS

SOMMAIRE. — I. *Le Dieu des Confessions.*
1. Personnalité. — 2. Présence. — 3. Spiritualité. — 4. Dieu Vérité.
II. *Le Christ médiateur.*
1. Lumière et voie. — 2. Intermédiaire. — 3. Médecin. — 4. Sauveur.
III. *Le Verbe et le Sanctificateur.*
1. La fin des Confessions. — 2. Le Verbe éternel. — 3. Le Christ et l'Esprit-Saint.

I

Les *Confessions* sont un livre de prière en même temps qu'une analyse d'âme et un traité de théologie. Saint Augustin s'y entretient avec Dieu de la première ligne à la dernière. Il est fort important de préciser la manière dont il envisage Celui qui retient à ce point son attention pieuse et captive tout son être. L'auteur maintenant évêque s'est donné à Dieu sans réserve, et c'est la générosité de cette consécration qui assure à ces pages de haute tenue religieuse leur valeur immortelle.

1. Dieu peut être envisagé à de nombreux points de vue. Il est utile de savoir s'il y en a un qui prédomine en un tel ouvrage et quel il est. Or, la réponse est manifeste. L'auteur parle en chrétien et dès les premiers mots il s'exprime en style biblique : toute la prière initiale, qui remplit plusieurs chapitres, est tissée de textes inspirés. La foi nous révèle en Dieu de multiples aspects : le Dieu des prophètes est le même que celui des Évangiles et des Épîtres, mais celui-ci prend des noms et des attitudes bien différentes de celui de l'Ancien Testament : il est Père, Fils et Esprit-Saint ; il est aussi Dieu incarné, vivant ou sur la terre ou dans l'Église ou dans le

ciel. Or, le Dieu avec lequel s'entretient saint Augustin dans les *Confessions*, n'est apparemment, ni l'une des trois Personnes de la Trinité, bien que toutes trois y paraissent à l'occasion, ni le Christ lui-même comme tel, quoiqu'il y ait sa place. Celui que l'auteur a directement en vue, c'est Dieu au sens le plus large du mot, avec tous les attributs que lui reconnaît non seulement l'Ancien Testament, mais le Nouveau.

Ce Dieu ainsi envisagé n'est pas impersonnel pour autant. Il n'est expressément ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit. Ce n'est pas la personnalité au sens fort de la théologie trinitaire qui le caractérise ici. Celle-ci n'est pas exclue ; elle n'est cependant pas évoquée en propres termes, sauf exception. La foi qui introduit aux profondeurs de la vie divine en elle-même manifeste en celle-ci d'autres aspects qui peuvent être découverts par la raison seule ou qui le pourraient. Elle proclame Dieu Créateur et Providence du monde et de ses habitants, surtout de ces êtres doués de raison que sont les hommes. Ces titres évoquent au premier chef l'idée de personne chez l'auteur de la nature. Il a, à l'infini, toutes les perfections de son œuvre, et par conséquent la personnalité. Cet aspect de l'être divin est certes bien inférieur à ce que la foi nous découvre quand elle nous dit que, sans rien perdre de son unité, il comporte trois Personnes infinies. Il n'en est pas moins capital pour nous de connaître et de vénérer en Dieu cette personnalité qui le rapproche de nous en quelque manière, mais sans supprimer les distances. Les prophètes d'Israël, qui ignoraient la Trinité, proclamaient très haut ce caractère personnel de la divinité et leurs prières comme leurs messages n'ont de valeur qu'en ce sens. Sans doute, nous pouvons, nous, grâce aux lumières de l'Évangile, qui distingue expressément les trois Personnes, attribuer à l'une ou l'autre de celles-ci ce qui, de fait, est une œuvre commune. Et voilà la vraie base de cette personnalité large que nous reconnaissons en Dieu, d'après son activité *ad extra*.

Il est d'ailleurs normal de vénérer spécialement dans le Père ces œuvres communes, à l'exemple de l'Église. Elle agit ainsi elle-même en effet à la fin des oraisons qui s'adressent à Dieu, témoin l'évocation du Fils et du Saint-Esprit par la formule : « *qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus* ». C'est l'œuvre de la création qui est, comme d'instinct, attribuée

à la première, et le *Credo* nous y invite, mais le Verbe aussi est créateur, d'après saint Jean. L'Esprit-Saint lui-même est appelé « père » dans un motet liturgique de la Pentecôte : « *Veni, Pater pauperum* ». Ces belles formules bibliques ou rituelles suffisent à garantir la valeur d'un large usage de l'attribution des traits personnels, sans danger pour l'orthodoxie, car la doctrine trinitaire n'est pas ici en cause. C'est très spécialement dans la prière que se font ces rencontres. Mais les explications personnelles ne s'y imposent pas et saint Augustin a bien pu s'en abstenir dans la plus grande partie des *Confessions*. Il a directement en vue un Dieu Créateur et Providence, mais, par delà les œuvres et les attributs, c'est bien un être personnel qu'il invoque, non pas une personnification vague, mais une Personne véritable et si riche qu'en Elle apparaissent à l'occasion les deux autres Personnes, qui en sont inséparables. On ne parle avec cette ferveur qu'à des personnes réelles. La chaleur de la prière témoigne partout, non seulement de la réalité personnelle de Dieu dans les *Confessions*, mais de sa présence.

2. Le Dieu qu'invoque partout saint Augustin est à la fois intérieur et transcendant. Quelques formules éclatantes suffiront à fixer ces deux traits vraiment caractéristiques. Dans la troisième phrase de l'ouvrage, nous lisons : « *Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te* ». Traduisons : « Tu nous as faits *tendus* vers Toi et notre cœur est troublé tant qu'il ne repose pas en Toi ». Ce mouvement vers Dieu imprimé à son œuvre dans l'acte même du Créateur qui jette l'homme dans la vie, ne doit pas faire oublier la présence actuelle de Celui qui la crée et en qui seul il trouvera son repos : *In Te.* L'homme est en Dieu ; mais Dieu est aussi en l'homme ; même dans le pécheur, explique plus loin Augustin en une formule saisissante : « *Intimus cordi est* » ; il faut l'entendre d'une présence objective, plus que d'une amitié : « Dieu est au fond du cœur[1] ». Le contexte immédiat, sinon tout le chapitre, évoque l'état de péché, d'après un texte d'Isaïe dont la traduction portait : « Rentrez en vous-mêmes,

1. *Confess.*, l. IV, c. XII, 18.

pécheurs[1] ». L'auteur avec émotion invite les hommes à se donner à leur Créateur, qui ne les a pas abandonnés après les avoir faits[2]. Sa présence n'est pas ici celle de l'état de grâce, mais celle de la créature intelligente qui peut trouver Dieu par la raison, car il est Vérité. On ne le trouve d'ailleurs pleinement que par le don du cœur : c'est en lui qu'il faut se reposer pour acquérir la paix[3]. L'intériorité de Dieu en l'homme est un des traits saillants de la pensée augustinienne.

Gardons-nous d'ailleurs de la mal entendre. La présence décrite de Dieu n'exclut pas sa transcendance. Dieu est trouvé par une voie spéciale, celle de la vérité ; mais il ne s'identifie ni avec l'esprit qui le trouve, ni avec la part de vérité découverte. Il est au delà de toutes ces vues intérieures, si réelles qu'elles soient ; et tel est le sens d'une formule déjà donnée dans les Confessions, au livre précédent : « Tu m'étais plus intérieur que le fond de mon être, et plus haut que le sommet[4] ». Le fond et le sommet de l'être sont deux aspects de cette unique réalité qu'est une âme spirituelle vivante et consciente. Le double comparatif montre nettement que Dieu ne peut se confondre avec ces réalités intérieures, si profondes ou si hautes qu'elles soient. Ces formules trouveront leur explication plus loin, dans le livre X, à la fin de cette minutieuse analyse des profondeurs de la mémoire, qui est un des chefs-d'œuvre du traité. Après l'avoir cherché en vain dans les sphères sensibles ou rationnelles de son activité intérieure, il le trouve enfin dans sa mémoire[5], ou plus exactement par sa mémoire, comme il le dit à Dieu dans sa prière : « Où t'ai-je donc trouvé pour te connaître, sinon en toi *(in te)* au-dessus de moi *(supra me)*[6] » ? Voilà la transcendance de Dieu, mais découverte par une voie intérieure. Révélation éblouissante et enivrante qui amène Augustin à entonner le splendide cantique

1. Isaïe (Vulg.), XLVI, 8. L'hébreu porte : « Fidèles, prenez-le à cœur ».
2. Non enim fecit atque abiit ; sed ex illo in illo sunt. Ecce ubi est, ubi sapit veritas.
3. Requiescite in eo et quieti eritis.
4. Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. L. III, vi, 11.
5. *Ibid.*, l. X, c. xxiv-xxv, 35-36.
6. Ubi ergo inveni te, ut discerem te, nisi in te, supra me. *Ibid.*, c. xxvi, 37.

dont s'émeuvent toutes les âmes intérieures : « Trop tard, je t'ai aimée, ô Beauté si ancienne et si neuve ! Trop tard je t'ai aimée ! Oui, tu étais en moi et moi dehors ! Et je te cherchais là-bas ! Et sur ces beautés que tu as faites, hideux, je me ruais. Tu étais en moi, et je n'étais pas avec Toi ! Elles me tenaient loin de Toi, elles qui, si elles n'étaient pas en Toi, ne seraient pas ! Tu as appelé, clamé, brisé ma surdité. Tu as brillé, resplendi, chassé mon aveuglement. Tu as embaumé, j'ai humé et j'aspire à Toi. J'ai goûté et j'ai faim et j'ai soif (de Toi). Tu m'as touché et je me suis embrasé pour Ta paix[1] ».

Ce chant est un pur écho de l'hymne prolongé qui remplit les premiers chapitres des Confessions.

3. Le Dieu des Confessions est conçu comme un être essentiellement spirituel. Dès les premiers chapitres cette note s'affirme et l'on peut dire que tout le début de l'ouvrage jusqu'au livre X tend à en montrer l'éclosion progressive dans l'âme d'Augustin. L'influence des classiques païens dans son éducation, celle de ses amitiés manichéennes maintenues pendant près de dix ans ont très vite épaissi sa conception de la divinité. Lui-même en fait le bilan au début du livre VII, où il décrit un état d'esprit postérieur d'un an ou deux à l'abandon du manichéisme, soit 385-386. Il a dépassé les trente ans. Il est revenu à la foi de son enfance, depuis un an ou deux, mais il traîne encore de lourdes réminiscences, sur Dieu notamment. Il ne lui attribue pas un corps humain ou une face pareille à la nôtre, mais il l'envisage doté d'un corps subtil : « Mon cœur protestait violemment contre toutes mes imaginations, et ainsi d'un seul coup je m'efforçais de chasser la tourbe impure qui volait autour du regard de ma pensée ; et à peine dispersé, en un clin d'œil, voici l'essaim rassemblé de nouveau, et il était là, et il fonçait sur ma vue et il l'obnubilait. Et si ce n'était plus la forme d'un corps humain, je me trouvais néanmoins contraint de concevoir comme quelque chose de

1. « Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi. Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quærebam et in ista formosa, quæ fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quæ si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam ; coruscasti, splendisti et fugasti cæcitatem meam ; fragrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi ; gustavi et esurio et sitio ; tetigisti me et exarsi in pacem tuam ». *Confess.*, l. X, XXVII, 38.

corporel, situé dans l'espace local, soit infus au monde, soit même hors du monde, diffus dans l'infini, cet incorruptible lui-même, inviolable et immuable que je mettais au-dessus du corruptible, du violable et du muable. Parce que tout ce que je privais d'un tel espace me semblait n'être plus rien, mais absolument rien, pas même un vide, comme si on enlevait un corps de son lieu, et que le lieu restât vide de tout corps, terrestre ou liquide, aérien ou céleste, mais fût cependant un lieu vide, sorte de rien spatial ». Plus loin, Augustin revient sur les lacunes de cette conception de Dieu[1] et fait le bilan des vérités admises à la veille de l'initiation au néo-platonisme : l'existence de Dieu, sa nature immuable, sa Providence, voilà les points forts, essentiels[2]. Telle est la base sur laquelle se poseront les données des *platonici*, entendons Plotin ou Porphyre, ou mieux l'un et l'autre. Toute la fin du livre va être dominée par ces révélations, et elles ont un grand intérêt pour nous, puisqu'elles touchent, au premier chef, la conception même qu'Augustin va se faire de Dieu depuis cette époque. Jusqu'à la fin de sa vie, il vivra de cet apport, enrichi d'ailleurs de ses réflexions personnelles.

Le point le plus important peut-être, à notre point de vue de l'enseignement plotinien reçu alors, est la voie intérieure pa' laquelle, depuis ce temps, il se plaira à s'élever à Dieu. Il en expose les traits saillants en quelques mots suggestifs qui caractérisent la voie augustinienne vers Dieu : « Et tirant de là avertissement à revenir à moi-même, j'entrai au profond de moi sous ta conduite, et je l'ai pu puisque « tu t'es fait mon soutien ». J'entrai et je vis avec l'œil « tel quel » de mon âme..., au-dessus de cet œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, une lumière immuable ; non cette lumière commune et visible à toute chair ; et non plus une lumière plus grande que celle-là, comme si elle eût été du même genre, que son éclat eût été par exemple incomparablement plus vif, et qu'elle eût tout rempli de sa grandeur. Non, ce n'était pas cela, mais autre chose, bien autre chose que toutes nos lumières.

« Et elle n'était pas au-dessus de mon intelligence comme de l'huile au-dessus de l'eau, ni comme le ciel au-dessus de la

1. *Confess.*, VII, c. v, 7.
2. *Ibid.*, c. vii, 11.

terre, mais elle était supérieure, parce que c'est elle-même qui m'a fait ; et moi je suis inférieur parce que fait par elle. Qui connaît la vérité, la connaît, et qui la connaît connaît l'éternité. La charité la connaît[1] ». C'est dans son esprit, c'est-à-dire par une voie intérieure, spirituelle, qu'il apprend à s'élever à Dieu. Cette voie l'enthousiasma, malgré les lacunes de ses premières découvertes qu'il tient à relever dix ans plus tard dans le récit des Confessions : « O éternelle Vérité, et vraie charité, et chère éternité ! C'est Toi mon Dieu ; à Toi je soupire jour et nuit ! Et quand je te connus pour la première fois, tu m'enlevas pour me faire voir qu'il y avait quelque chose à voir, et que je n'étais pas encore à même de voir. Et tu éblouis la faiblesse de mon regard par la force de ton rayonnement sur moi ; et je frémis d'amour et d'horreur ; et je découvris que j'étais loin de Toi, dans la région de la dissemblance ; comme si j'eusse entendu ta voix des hauteurs : « Je suis l'aliment des grands : grandis et tu me mangeras ; et ce n'est pas toi qui me changeras en toi, comme l'aliment de ta chair ; mais c'est toi qui seras changé en moi[2] ».

Le Dieu qu'il découvre ainsi, c'est le Créateur de l'univers et l'illuminateur des âmes, que la raison seule peut trouver, mais qu'il décrit en faisant appel à la foi en certaines notes, comme la charité, ou l'obstacle que le péché oppose à l'union à la Vérité qui est Dieu. Un chapitre ultérieur, très important, reprend le même sujet, et fait plus nettement encore appel au plotinisme[3], mais pour dénoncer avec force le danger de ses ambitions dans la recherche de Dieu : l'homme ne peut atteindre la divinité par ses seules forces ; seul le Christ en donne les moyens. Toute la fin du livre VII expose cette thèse qui est l'un des points essentiels des Confessions. Avant d'aborder un tel sujet, relevons dans les chapitres analysés quelques autres points caractéristiques de la théologie générale de l'ouvrage.

4. Le Dieu des Confessions est Vérité : le plotinisme du livre VII met bien ce point en évidence et peut-être est-ce lui qui marquera le plus la pensée d'Augustin. Il s'affirme

1. *Confess.*, l. VII, c. x, 16.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, c. xvii, 23.

dans tous les Dialogues avec une insistance sans égale même dans l'antiquité chrétienne. Les Confessions décrivent ici l'origine de cette influence et l'on n'en peut mettre en doute les données essentielles, même si l'on peut discuter de nombreux points de la doctrine-mère. Qui étaient exactement les *platonici* invoqués ? Qu'en a retenu Augustin et qu'en a-t-il trouvé ailleurs, soit comme source parallèle, soit comme source plus ancienne ? Négligeons ces points ici et reconnaissons que la vérité est, de fait, l'attribut qui le frappe le plus. Retenons-en, comme principal témoin, la doctrine des Dialogues qui s'étendent sur toute la période qui va de la conversion à l'épiscopat. Le plus suggestif du groupe est sans doute le *Libre arbitre*, et il est remarquable que le thème central de l'ouvrage, le problème du mal, est précisément accroché à une preuve très réaliste de l'existence de Dieu par la vie de l'esprit et à une notion du bien de même ordre. Tel est le Dieu des Confessions dès le début de l'ouvrage et cette note se maintient jusqu'au bout.

Le livre VII en est le centre à certains égards, notamment par la mise en lumière de la vérité, force et soutien de toute activité mentale, point de rencontre aussi de l'homme avec Dieu, sans confusion cependant. Augustin, à la fin de son exposé de la philosophie plotinienne, rappelle les étapes successives par lesquelles l'esprit se dégage progressivement des sens et même du raisonnement, pour atteindre à une vue plus haute de la vérité. C'est par l'activité de la puissance raisonnante que se réalise cet ultime progrès : « Et celle-ci, se découvrant elle aussi muable en moi, se dressa vers « son » intelligence, et dégagea la pensée de l'habitude, se soustrayant aux contradictions de la cohue des phantasmes, afin de découvrir de quelle lumière elle était inondée, quand elle déclarait sans aucune hésitation qu'il faut préférer l'immuable au muable ; d'où lui venait la connaissance de l'immuable lui-même — si elle ne le connaissait dans une certaine mesure, elle ne l'eût en aucune mesure préféré au muable — et elle parvint à ce qui est, d'un coup d'œil frémissant. C'est bien alors que je vis « ce qu'il y a d'invisible en Toi rendu intelligible par ce qui a été fait » ; mais je n'eus pas assez de force pour fixer mon regard ; ma faiblesse fut repoussée et je revins à mon ordinaire, n'emportant avec moi qu'un souvenir amoureux, et comme le désir d'un

mets flairé, que je ne pouvais pas encore manger[1] ». Le récit de cette expérience déçue montre la distinction radicale établie par le saint Docteur entre la vérité possédée par l'homme et la Vérité parfaite, qui ne se livre que par ce qui a été fait *(per ea quæ facta sunt)*.

Cette idée de création revient constamment, de fait, dans ces chapitres où l'auteur dégage des principes découverts dans le plotinisme une doctrine cohérente sur le bien et le mal. C'est l'aspect métaphysique du problème qui le retient surtout et ce point de vue répond bien aux préoccupations réalistes de Platon. Ses disciples proches ou lointains, surtout Plotin, renforcèrent même cette note, qui conduit à la doctrine chrétienne de la création sans la rejoindre. Saint Augustin fut ainsi porté à creuser cette thèse, même s'il le fait en penseur plus qu'en croyant. La foi ne s'oppose pas à une vraie recherche, si l'on ne recourt, en celle-ci, qu'à des éléments rationnels, et tel est bien le cas en l'occurrence. L'autorité de l'Écriture n'y est pas directement invoquée. Augustin y raisonne en pur philosophe et ces pages sont parmi les plus rigoureuses qu'il ait écrites en ce domaine, sans d'ailleurs heurter de front le platonisme : il le complète et l'enrichit plutôt, en le délivrant des mythes qui entravaient parfois l'essor du génie chez le penseur athénien.

C'est pour se dégager du manichéisme qu'Augustin a poussé à fond les principes que lui ont révélés les *platonici*. Ainsi a-t-il découvert dans la vérité platonicienne non seulement l'être en qui et par qui elle se réalise, mais le bien qui en est inséparable. Celui-ci est envisagé en ces pages sous l'aspect métaphysique, sans en exclure l'ordre moral ; en le préparant même, au contraire. Augustin, qui, avant d'écrire ces pages, avait, des années durant, médité sur le *Libre arbitre*, ne pouvait l'oublier ici. Mais son propos ne l'invitait pas à y insister. Il trouvera, vingt ans plus tard, en écrivant la Cité de Dieu, la formule magnifique qui condense le mieux toute cette doctrine, quand il présentera le Dieu de Platon comme « cause d'être, principe d'intelligence, et règle de vie[2] ». Tel est, en substance, le Dieu des Confessions.

1. *Ibid.*, c. XVII, 23.

2. (Deus est) et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi. *Civ. Dei*, l. VIII, c. IV-X.

La grande faiblesse du plotinisme, dit Augustin, est de ne pas fixer l'âme en Dieu dans cette fruition que donne seule la charité : « *Non stabam frui Deo meo* », dit-il en propres termes[1]. *Frui* a, chez lui, une signification bien précise. D'après le livre I de la *Doctrine chrétienne*, écrit à la même époque, il désigne un pur amour de Dieu[2], très élevé, mystique même, mais d'un mysticisme capable d'opérer un vrai redressement intérieur, comme il sera dit plus loin. L'essentiel de la doctrine ici est la prédominance d'une véritable charité, fondée sur la foi et l'espérance, en un mot surnaturelle au sens fort du terme. L'intimité que suppose un tel idéal est un pur don de Dieu par le Christ, et il ne se réalise que par l'action de l'Esprit-Saint que le Christ nous envoie.

II

1. L'Homme-Dieu ne tient qu'une place effacée dans les premiers livres des Confessions. On ne peut dire qu'il en soit absent. Augustin y rappelle que sa mère le voua, dès son enfance, au Christ, par les premiers exorcismes du catéchuménat, et qu'il faillit recevoir alors le baptême au cours d'une maladie[3]. « Et la mère de ma chair, toute troublée, puisqu'elle enfantait aussi mon salut éternel, plus chèrement d'un cœur chaste dans la foi, prenait déjà ses mesures en grande hâte pour que je fusse initié aux sacrements du salut et purifié en te confessant, Toi, Seigneur Jésus, pour la rémission de mes péchés, quand soudainement je repris vie[4] ». Constatons ici que l'auteur s'adresse à Jésus dans sa prière, comme il s'y adresse couramment à Dieu, et dans la même attitude religieuse, écho de la première éducation reçue à l'école du Sauveur, dont il dira bientôt « qu'il avait sucé l'amour avec le lait maternel[5] ».

Cette réminiscence de la première éducation se situe peu avant les vingt ans, lorsque l'Hortensius révèle la sagesse à

1. *Confess.*, l. VII, c. XVII, 23.
2. *Doctr. christ.*, l. I, c. IV : « Frui est amore alicui rei inhærere propter seipsam ».
3. *Confess.*, l. I, c. XI, 17.
4. *Ibid.*
5. Hoc nomen Salvatoris mei filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum præbiberat. *Ibid.*, l. III, c. IV, 8.

l'étudiant de Carthage. L'éblouissement produit par celle-ci ne réussit pas à éliminer le prestige du nom appris dès le premier âge et depuis lors vénéré. Il y avait là sans doute, comme il était normal alors, plus d'affectivité que de science ; cependant ce souvenir d'une enfance pieuse était assez fort pour orienter les recherches du jeune philosophe. C'est moins vers la spéculation stoïcienne, où Cicéron aurait dû l'entraîner, qu'il se tourna, que vers une secte, parce qu'elle faisait appel au Christ, au moins de nom, tout en exaltant le rôle de la science, même sur le plan de la religion[1]. L'étonnant est que le mirage ait pu tenir dix ans pour un esprit tel qu'Augustin. On l'attribue aux facilités de vie que laissait la secte aux non initiés. Ne peut-on voir aussi et surtout peut-être l'influence latente de ce nom du Christ dont elle se paraît ? On s'expliquerait mieux aussi que son premier mouvement, quand s'évanouit le prestige illusoire de ce dualisme facile[2], ce fut de se reconsidérer comme catéchumène catholique, c'est-à-dire comme simple candidat au baptême chrétien[3].

2. Cette autorité du Christ reste d'ailleurs très vague. Elle n'exclut pas une crise de semi-scepticisme, issue de la fréquentation des philosophes en vogue au temps de Cicéron et dont il lit alors les œuvres[4]. Mais cette crise même reste superficielle, semble-t-il, comparée à l'influence que va prendre bientôt, dans l'âme du rhéteur milanais, l'irruption du plotinisme. Ici encore, le récit du livre VII des Confessions doit être serré de près et il est suggestif. Le chapitre IX nous présente en bloc ce qui va être détaillé dans les douze chapitres suivants, X-XXI. Augustin trouve dans Plotin la doctrine du Logos et il en est ébloui. Il reproche cependant au philosophe de méconnaître l'incarnation[5]. Or, plus loin, il reconnaîtra n'avoir pas eu une vraie notion de ce mystère et se reprochera de n'avoir vu en Jésus qu'un homme supérieur, un sage, non un Dieu[6]. Contradiction ? Non pas. Simple réflexion de l'évêque écrivant

1. *Confess.*, l. III, c. VI, 10.
2. *Ibid.*, l. V, c. III-VII, 3-13.
3. *Ibid.*, c. XIV, 24-25.
4. *Ibid.*, c. X-XI, 18-21.
5. *Ibid.*, c. IX, 13-14.
6. *Ibid.*, c. XIX, 25.

douze ans après l'événement, et sans valeur historique sur l'état d'âme du néophyte ? Pas davantage, semble-t-il. On peut y voir une explication par l'évêque d'une impression de fond laissée par le prestige du Christ sur l'âme du jeune adepte du plotinisme. Et cette hypothèse — retenons-la comme telle pour le moment — semble bien conforme à la manière psychologique de l'auteur, qui associe partout en son ouvrage les réflexions dont il en parsème les chapitres à des impressions profondes que le sujet lui donne occasion d'évoquer et qui donnent une base historique à des pages entières de considérations personnelles.

Le chapitre IX va fournir la trame de deux sortes de développements : ceux qui touchent l'apport réel, positif, du néoplatonisme, assimilable par une pensée chrétienne bien approfondie, ch. X-XVII ; ceux qui marquent les réserves de la foi et de la morale chrétiennes touchant la valeur réelle de cette philosophie, ch. XVIII-XXI. L'essentiel de l'apport positif plotinien vient d'être exposé à propos du « Dieu des Confessions ». Ce sont les réserves qui nous intéressent ici, car elles sont toutes de fait centrées sur le Christ, envisagé ici comme seule voie authentique et sûre pour atteindre la patrie, c'est-à-dire la Vérité qui est Dieu.

3. C'est comme *médiateur* que le Christ est ici présenté par saint Augustin. Dès le début du chapitre XVIII, il lui donne ce titre, en citant les paroles mêmes de saint Paul : « Et je cherchais la voie qui me rendît capable de jouir de Toi, et je ne la trouvais pas tant que je n'avais pas embrassé le *médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ Jésus — qui est au-dessus de tout, Dieu béni à jamais* » (*I Tim.*, II, 5; *Rom.*, IX, 5)[1]. Ce médiateur, qui est Dieu, est spécialement envisagé ici comme « voie » conduisant à la vérité, qui est elle-même Dieu. Le contexte platonicien impose ce point de vue et précise le sens des observations contenues en ce chapitre et dans les suivants. Il ne faut pas pour autant intellectualiser la mission du Christ. C'est son message d'humilité qui frappe le plus Augustin et qui retient son attention, face à l'orgueil des philosophes : « Car je n'étais pas humble pour obtenir

1. *Ibid.*, VII, c. XVIII, 24.

mon Dieu Jésus humble, et je ne savais pas ce qu'enseigne sa faiblesse. Car ton Verbe, l'éternelle vérité, dominant de loin les parties supérieures de la création, élève jusqu'à lui ceux qui lui sont soumis ; mais il s'est bâti dans les parties inférieures une maison humble avec notre limon, afin, par elle, de détacher d'eux-mêmes ceux qui sont à soumettre et de les traîner jusqu'à lui, guérissant leur « tumeur » et nourrissant leur amour, afin que la confiance en eux-mêmes ne les fît pas s'égarer plus loin, mais que plutôt ils se trouvassent faibles en voyant à leurs pieds la divinité affaiblie pour avoir pris sa part de notre « tunique de peau », et que, épuisés, ils se laissassent tomber sur elle, et qu'elle, en se levant, les relevât[1] ».

Ici Augustin montre l'erreur qui s'était glissée peu à peu dans son esprit sur la personne du Christ[2]. Il le considérait comme un être supérieur, un sage, mais non pas Dieu. Il est injuste de faire retomber cette erreur sur sa mère, qui ne l'aurait pas correctement instruit sur ce point capital de la foi, comme on l'a dit de nos jours. C'est plutôt l'insuffisante formation chrétienne d'Augustin à l'âge adulte et l'égarement dans les sectes depuis l'âge de vingt ans qui l'aura amené à se faire du Christ une conception personnelle, erronée, partiellement inefficace, en dépit du prestige que gardait le Sauveur à ses yeux. « Mais le mystère que renfermait le « Verbe fait chair », je ne pouvais même pas le soupçonner. Je savais seulement, d'après les écrits que la tradition nous transmet sur lui, qu'il avait mangé et bu, dormi, marché, s'était réjoui, attristé, avait conversé ; que cette chair ne s'était pas unie à ton Verbe sans une âme et une intelligence humaine. On sait cela, dès lors qu'on sait l'immutabilité de ton Verbe, que je savais autant que je le pouvais et je n'avais pas le moindre doute à ce sujet... — Mais cet homme lui-même, je l'estimais, non en tant que personne de la Vérité, mais en vertu d'une excellence singulière de nature humaine, et d'une participation plus parfaite à la sagesse, être au-dessus des autres hommes[3] ». Il n'y avait à ses yeux qu'une union morale entre Jésus et le Verbe. Il était, à ce point de vue, loin même de son ami Alype,

1. *Confess.*, l. VII, c. XVIII, 24.
2. *Ibid.*, c. XIX, 25.
3. *Ibid.*

qui admettait l'incarnation, mais dans une humanité tronquée par en haut (privée d'intelligence). L'un et l'autre apprirent alors le vrai sens du grand mystère chrétien, et ils y trouvèrent un grand appui spirituel.

C'est à l'humilité que s'attache spécialement saint Augustin en face du plotinisme, dont il avait épousé les ambitions; lors de ses premiers contacts avec les Ennéades. Le chapitre x du même livre en est témoin. L'auteur y décrit avec un enthousiasme de néophyte les splendeurs de la vie intérieure à la manière de Plotin, et il reprend ce thème plus loin, au ch. xvii, où il décrit les étapes de cette élévation, qui s'épanouit en contemplation. On a parlé à ce sujet d' « extase de Milan[1] », par comparaison avec celle d'Ostie, sans néanmoins les confondre. De fait, à Milan, les réminiscences plotiniennes sont manifestes, bien qu'atténuées par la foi chrétienne. On y sent encore une confiance exagérée en la puissance de l'introspection philosophique et c'est contre elle que s'élève maintenant l'auteur.

Il s'analyse avec la froide sagacité du médecin examinant un malade : « Mais alors, après la lecture de ces livres platoniciens, après que j'en eus tiré l'avertissement de rechercher la vérité incorporelle, et aperçu « tes perfections invisibles rendues intelligibles dans ce qui a été créé », et compris par mes échecs ce que les ténèbres de mon âme ne me permettaient pas de contempler, j'étais certain que tu es, et que tu es infini, et que néanmoins tu n'es pas diffus à travers des lieux finis ou infinis ; que tu es vraiment celui qui est toujours identique à soi-même, dans aucune partie, ni aucun mouvement, ni autre, ni autrement ; mais que les autres êtres sont de Toi, tous, pour cette seule et très ferme raison qu'ils sont ; oui j'étais certain de cela, trop faible cependant pour jouir de Toi.

« Je bavardais assurément, avec des airs entendus, et si je n'eusse cherché ta voie « dans le Christ notre Sauveur », c'est non pas expert, mais perdu que j'eusse été bien vite. Car j'avais déjà commencé à vouloir paraître sage, tout plein de mon châtiment, et je ne pleurais pas ; mieux même, je m'enflais de la science[2] ».

1. Paul Henry, *La vision d'Ostie.*
2. *Confess.*, l. VII, c. xx, 26.

Le remède est dans le Christ, le seul maître de l'humilité avec la charité. Voilà les leçons essentielles qu'Augustin retient de son enseignement comparé à celui de Plotin. Il l'a pu d'autant mieux constater qu'il n'a lu d'abord que le philosophe et il est resté froid, impuissant à se fixer de façon stable et jusqu'à en jouir *(frui)* dans cette vérité entrevue. Tout autre a été la puissance des Saints Livres qui lui ont révélé le Christ[1].

C'est très spécialement saint Paul qui lui a fait impression et tout le livre s'achève sur l'évocation du grand apôtre.

4. Cette puissance médicinale du Christ est décrite au livre VIII qui raconte la transformation morale du pécheur, sinon partout, du moins dans les passages essentiels. Ici encore, saint Paul intervient aux heures décisives. Avant la grande crise, après la visite de Simplicien et son récit de la conversion du philosophe Victorinus, Augustin réfléchit sur la puissance de la grâce, qui provoque de tels effets chez certains, et il évoque naturellement le souvenir du converti de Damas, devenu lui-même grand convertisseur en Chypre (*Actes*, VIII, 4-12)[2]. Mais c'est surtout à la lutte intérieure contre les passions issues du péché originel, si vivement décrite par saint Paul dans l'Épître aux Romains, que l'auteur des Confessions va maintenant s'attacher. Jésus-Christ en est le véritable inspirateur, mais il attend de chacun une coopération personnelle, liée elle-même à la grâce : « Dans ma misère, qui donc eût pu me délivrer de ce corps de mort, sinon ta grâce, par Jésus-Christ Notre-Seigneur[3] ». Il lisait les Épîtres de l'Apôtre, quand vint le voir Pontitien, dont les traits édifiants, tirés du monachisme, proche ou lointain, amorcèrent la grande crise d'où il sortit victorieux[4].

Négligeons les détails de ce journal intime, connu de tous : la discussion un peu théorique, au jardin, avec Alype, sur le combat des deux volontés[5] ; puis les applications personnelles que s'en fait Augustin, tout en dissertant encore avec son

1. *Confess.*, l. VII, c. XX, 26.
2. *Ibid.* l. VIII, c. IV, 9.
3. *Ibid.*, c. V, 12.
4. *Ibid.*, c. VI-VII, 13-18.
5. *Ibid.*, c. VIII-X, 19-24.

ami[1] ; enfin le rapide dénouement[2]. On doit distinguer ici encore plusieurs phases, toutes du plus haut intérêt : prostration et crise de larmes ; mystérieux appel à une lecture ; invitation providentielle de saint Paul à se revêtir de Jésus-Christ, et aussitôt transformation totale et définitive.

Il est significatif en effet que le texte trouvé au hasard contienne, avec l'appel à la maîtrise des passions, l'exhortation à s'unir au Sauveur : « Revêtez le Seigneur Jésus-Christ et ne faites pas l'affaire de la chair dans les convoitises ». Il n'eut pas à en lire davantage. Il était soudain transformé par une force supérieure qui le saisit et dissipa en un instant toutes les ténèbres dont son âme était envahie. Remarquons la place que tient le Christ en ce miracle moral incontestable et qu'il serait vain d'atténuer en faisant appel à des influences communes, même réfléchies et chrétiennes. En fait, il s'agit là d'un retournement spirituel qui dépasse les forces humaines. Sans être aussi spectaculaire que la conversion de saint Paul sur le chemin de Damas, la manifestation du Christ y est aussi nette, et même, en un sens, plus efficace. Le Jésus que Saul persécutait se fit de son ennemi un disciple fidèle, et plus tard un apôtre. Le Christ, dont Augustin rejetait jusque là les exigences morales, les obtient sans effort, en un instant décisif, suivi d'une vie totalement consacrée à Dieu.

Ce caractère hautement surnaturel de sa conversion, saint Augustin le reconnaît en propres termes dans la prière initiale du livre suivant. Elle s'adresse d'abord à Dieu en général, puis spécialement au Christ Jésus en personne : « Et le tout était de ne pas vouloir ce que je voulais, et de vouloir ce que tu voulais. Mais où était dans cette durée de tant d'années, et de quelle profondeur basse et secrète a été rappelé en un instant, mon libre arbitre, pour soumettre ma nuque à la douceur de ton joug, et mes épaules à la légèreté de ton fardeau, Christ Jésus, « mon aide et mon rédempteur » ? Combien suave il me devint d'un coup, d'être privé des suavités des bagatelles ; et quand ç'avait été une crainte de les perdre, déjà c'était une joie de les quitter. Car tu les rejetais loin de moi, Toi, véritable et souveraine suavité ; tu les rejetais et

1. *Confess.*, l. VIII, c. XI, 25-27.
2. *Ibid.*, c. XII, 28-30.

tu entrais en leur place ; plus doux que toute volupté, mais non pour la chair et le sang ; plus clair que toute lumière, mais plus intérieur que tout secret ; plus sublime que tout honneur, mais non pour les sublimes en eux-mêmes.

« Déjà mon cœur était libre des soucis dévorants, de l'ambition et de la cupidité, de se vautrer dans les passions et d'en gratter la gale ; et je délirais de paroles, à Toi, ma clarté, et mes richesses, et mon salut, au Seigneur mon Dieu[1] ».

5. Le livre X des Confessions s'achève par une évocation du Christ médiateur, qui semble un écho des derniers chapitres du livre VII. Le thème cependant n'est pas le même et les deux textes se complètent heureusement sans se répéter.

Au livre VII, le Christ est surtout présenté, dans les quatre derniers chapitres, comme un antidote contre la suffisance intellectuelle des plotiniens qui prétendent atteindre la divinité et se fixer dans la contemplation par les seules forces naturelles de leur esprit : à cet orgueil qui est le grand obstacle à l'union avec Dieu, saint Augustin oppose l'humilité et la charité, tant recommandées par saint Paul à l'exemple du Christ. Au livre X, c'est le point de vue moral qui domine, du moins dans la deuxième partie, dont la conclusion est la suite normale, et l'auteur nous y présente le combat direct du Sauveur contre le mal. Ici encore, nous trouvons quatre chapitres, formant un tout, d'une incomparable densité doctrinale : ch. XL-XLIII, 65-70. Analysons-les sommairement.

Le premier ne cite pas nommément le Christ, bien que le titre de *Veritas*, qui s'applique à Dieu en général, lui convienne de façon très spéciale. En fait, ici, l'auteur résume les efforts qu'il vient d'accomplir pour trouver Dieu en lui-même, par la voie de la « mémoire », voie qui n'est intellectuelle que dans l'analyse primordiale, car la piété y tient grande place dans le concret, comme le dit ici Augustin ; une piété dans laquelle Dieu se manifeste, sans pourtant se confondre avec l'âme qui le suit : « Toi, tu es la lumière permanente, que je consultais sur toutes les choses, leur existence, leur essence, la valeur à leur accorder ; et que j'entendais instruire et prescrire. Et cela je le fais souvent : c'est ma délectation ; et des

1. *Confess.*, l. IX, c. I, 1.

contraintes de mes occupations, autant que je puis m'en dégager, c'est dans cette volupté que je trouve refuge. Et dans toutes ces choses que je parcours en te consultant, je ne trouve d'asile assuré qu'en Toi, où se rassemblent toutes mes dispersions, sans que rien de moi s'écarte de Toi[1] ».

Saint Augustin fait ici l'aveu, en termes discrets mais heureux, d'une très haute expérience religieuse, dont il est assez souvent gratifié et qui lui rend pénible la vie courante de la terre : « Et parfois tu me fais entrer, au dedans, dans un sentiment absolument hors de l'ordinaire, vers je ne sais quelle douceur, qui, si elle s'achève en moi, sera un je ne sais quoi, qui ne sera pas cette vie[2] ». Il s'agit là manifestement d'un don surnaturel éminent, encore mieux accusé par les appels de la vie courante en sens contraire : « Mais je retombe à ceci, sous des pesanteurs accablantes ; et je suis absorbé de nouveau par les habitudes, et je suis tenu ; et je pleure bien, mais je suis bien tenu. Tant s'impose le fardeau de l'accoutumance ! Ici je peux être et ne veux pas ; là je veux et ne peux pas ; malheureux ici et là[3] ». Sans doute l'auteur n'a en vue que les exigences courantes de l'existence humaine sur la terre. Elles lui sont à charge, comme les tribulations qui faisaient gémir l'Apôtre (*Rom.*, IX, 31-39), mais qui l'amenaient à répéter : « Non, aucune créature ne pourra me séparer de l'amour de Dieu dans le Christ Jésus notre Seigneur ».

Ce bref résumé de l'élévation intérieure à Dieu, qui remplit les 27 premiers chapitres du livre, est suivi d'un autre abrégé de la deuxième partie, sur les tendances naturelles qui empêchent l'homme de s'unir pleinement à Dieu, XLI, 66, et aussitôt l'auteur aborde le grand sujet qui l'occupe en ces pages : le vrai médiateur dont l'homme a besoin pour atteindre Dieu. Ici, Augustin rencontre un ennemi qui fut redoutable. Le néoplatonisme, après Plotin surtout, recourut aux intermédiaires et aux rites pour compléter l'effort mental. Le christianisme n'a rien de commun avec cette pseudo-religion, que l'auteur stigmatise en mots sévères : « Car eux étaient mortels et pécheurs ; mais Toi, Seigneur, avec qui ils cherchaient à se

1. *Confess.*, l. X, c. XL, 65.
2. *Ibid.*, Voir notre note sur ce texte dans *Mélanges Lebreton*, p. 448-449.
3. *Ibid.*

réconcilier, tu es immortel et sans péché. Or, un médiateur entre Dieu et les hommes devait avoir quelque chose de semblable à Dieu, quelque chose de semblable aux hommes : des deux côtés semblable aux hommes, il eût été trop loin de Dieu ; des deux côtés semblable à Dieu, il eût été trop loin des hommes, et ainsi il n'eût pas été médiateur. Aussi ce faux médiateur, par qui, selon tes secrets jugements, l'orgueil a mérité d'être dupé, ayant une chose de commun avec les hommes, le péché, voudrait avoir une autre chose de commun avec Dieu ; et comme il n'est pas revêtu de la mortalité de la chair, il se donne pour immortel. Mais parce que « le salaire du péché est la mort », il a de commun avec les hommes, ce qui le fait condamner avec eux à la mort[1] ».

Il n'y a qu'un médiateur authentique, conclut Augustin, c'est Jésus-Christ, et le livre X s'achève sur un exposé de cette doctrine qui est l'un des points vitaux du christianisme. L'auteur la reprendra tout au long, vingt ans plus tard, dans la Cité de Dieu[2]. Il en donne ici la substance, moins sous forme de discussion qu'en un exposé religieux. D'où l'intérêt spécial de ces pages aussi pénétrantes que pieuses. « Mais le véritable médiateur, que, dans ta secrète miséricorde, tu as montré et envoyé aux hommes, pour qu'à son exemple, ils apprissent aussi l'humilité elle-même, « ce médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus », entre les pécheurs mortels et le Juste immortel, est apparu, mortel avec les hommes, juste avec Dieu ; afin que, puisque le salaire de la justice est la vie et la paix, par la justice unie à Dieu, il « évacuât », des impies justifiés, « la mort », qu'il a voulu avoir en commun avec eux. C'est lui qui fut montré aux saints antiques, pour qu'ainsi eux-mêmes, par la foi en sa passion future, comme nous par la foi en sa passion passée, fussent sauvés. C'est en effet en tant qu'homme qu'il est médiateur ; mais en tant que Verbe il n'est pas intermédiaire, parce qu'il est égal à Dieu, et Dieu auprès de Dieu, et avec Lui un seul Dieu[3] ».

Après ce rappel du grand mystère, la prière s'élève et atteint un sommet, dans un cri de reconnaissance au Père qui nous

1. *Confess.*, l. X, c. XLII, 67.
2. *Civ. Dei*, l. IX, c. XV-XXIII ; l. X, c. III-XXXII.
3. *Confess.*, l. X, c. XLIII, 68.

a donné son Fils lui-même pour nous sauver : « De quelle manière tu nous as aimés, Père bon, qui « n'as pas épargné ton Fils unique, mais pour nous l'as livré aux impies ! » De quelle manière tu nous as aimés, car pour nous, Lui, qui ne regarde pas comme une usurpation d'être égal à Toi, s'est fait soumis jusqu'à la mort de la croix ! » Lui, le seul « libre entre les morts », « ayant le pouvoir de déposer son âme et ayant le pouvoir de la reprendre » ; pour nous auprès de Toi victorieux et victime, et victorieux parce que victime ; pour nous auprès de Toi prêtre et sacrifice, et prêtre parce que sacrifice ; faisant de nous, pour Toi, des serviteurs, des fils, en naissant de Toi, en étant au service de nous.

« C'est à bien juste titre que ma ferme espérance est en Lui, que tu guériras toutes mes langueurs par Lui, « qui siège à ta droite », et « t'interpelle pour nous ». Autrement, je désespérerais. Car elles sont nombreuses et grandes, ces mêmes langueurs ; elles sont nombreuses et grandes, mais ton remède est ample au delà. Nous aurions pu croire que ton Verbe était trop éloigné de l'union avec l'homme, et désespérer de nous, s'il ne s'était « fait chair et n'avait habité parmi nous[1] ».

En conclusion, saint Augustin évoque un souvenir personnel : la tentation qu'il eut de se retirer dans une solitude. On est, dès l'abord, porté à y voir le rappel des projets de vie contemplative qu'il échafaudait avant sa conversion et des rapprochements verbaux y font penser immédiatement. Mais le contexte général ici paraît suggérer quelque chose de plus prochain, un idéal supérieur du prêtre ou du jeune évêque, qui vient de rappeler (xl, 65) et les attraits intérieurs qu'il ressent et les répugnances qu'il éprouve pour les occupations banales de la vie, répugnances ravivées ici par les misères morales évoquées et peut-être aggravées par le contraste[2]. Toute cette fin du livre, si émouvante, perdrait une grande part de sa portée, si elle était une simple évocation d'un état ancien et totalement oublié. L'auteur s'attache là à un Christ dont il sent encore en ce moment l'urgent besoin et dont il attend les secours puissants pour s'unir à Dieu en profondeur.

1. *Ibid.*, n. 69.
2. *Ibid.*, n. 70.

III

1. Jusqu'ici saint Augustin ne s'est guère adressé directement au Christ, sauf par exception, même dans les pages où sa présence est évoquée. Il en sera de même dans les trois derniers livres des Confessions qui vont parler des divines Personnes. Plus que dans les précédents, toutes les Trois interviendront. A l'occasion de l'acte créateur, qui a posé les mondes et les a peuplés de vivants, s'élevant de la plante à l'esprit, le génial auteur, tout en continuant à parler à Dieu en général et sans prétendre insinuer pour autant qu'il y a en Dieu une vraie personnalité commune, semble avoir plus directement en vue les Personnes : le Père créateur et le Verbe par qui il a tout produit, aux livres XI et XII ; l'Esprit sanctificateur, au livre XIII. Il n'y a pas, à vrai dire, changement de perspective. C'est toujours à « Dieu », en général, qu'il s'adresse ; mais les sujets traités sont tels ici qu'ils « évoquent » d'ordinaire, sinon toujours, soit le Père, soit le Verbe, soit le Saint-Esprit, ou séparément ou associés dans une œuvre complexe *ad extra*. Le Christ étant le Verbe, c'est à la deuxième Personne que nous pensons spécialement. Mais nous ne pouvons l'isoler ici des deux autres.

Les livres XI et XII sont dominés par l'acte créateur, ou par les différences qui existent entre Dieu et son œuvre. La pensée évolue sur le plan naturel le plus souvent. Cela n'empêche pas Augustin d'y trouver Dieu présent et agissant. Cependant, à la fin du livre XII, le symbolisme l'amène à parler de l'Écriture sainte, dont il aime voir une représentation dans le firmament. Du reste, quel que soit le thème adopté, la pensée reste profondément religieuse et la contemplation est continue.

Le livre XIII est l'un des plus riches des Confessions et leur digne couronnement. Il est consacré à l'œuvre des six jours, mais il faut dépasser les allégories sous lesquelles l'auteur expose une doctrine très élevée, dont elles ne sont pour lui que l'expression ou plutôt une occasion de les exposer, car elle a ailleurs sa vraie source. En fait, en ces pages, la création n'est, pour Augustin, qu'un moyen de vivre et faire vivre une théologie rattachée très artificiellement à l'une ou l'autre des périodes marquées par l'écrivain sacré. Dès le début, la

création de la lumière (premier jour) amène l'auteur à parler de l'Esprit-Saint et de la vie des esprits créés : ch. I-XIV. — Aux quatre jours suivants sont rattachés les principaux moyens de purification pour l'homme, y compris l'action des dons du Saint-Esprit, ch. XV-XX. — Le sixième jour conduit à l'exposé des lois de la sainteté dans l'homme transformé par le Christ, ch. XXI-XXXI. Nous nous bornerons pour notre sujet à parler du Verbe éternel, d'après les livres XI et XII, et du Verbe et de l'Esprit sanctificateur, d'après le début du livre XIII. La suite du livre XIII sera analysée en ses éléments essentiels, dans l'autre étude que publie ce même numéro sous le titre : « Le mysticisme de la sagesse dans les Confessions et le *De Trinitate* de saint Augustin ».

2. Le Verbe éternel nous ramène au cœur de notre sujet. Les livres XI et XII, particulièrement consacrés à la création évoquent surtout le Père, sans doute, mais saint Augustin n'en sépare pas le Fils, comme il le dit en propres termes à la fin de la prière initiale. Elle se prolonge pour obtenir l'intelligence des saints Livres. Elle se fait plus pressante à mesure qu'elle avance, et ici le Verbe incarné est expressément associé au Père : « Vois, mon Dieu, d'où vient mon désir : les pécheurs m'ont vanté leurs jouissances, mais elles ne valent pas ta loi, Seigneur. Voilà la source de mon désir. Vois, Père, regarde ; vois et approuve, en ta miséricorde ; permets que je trouve grâce devant Toi, afin qu'à ma demande me soient dévoilés les secrets de ta parole. — Je le demande par Notre Seigneur Jésus-Christ Ton Fils, l'homme de Ta droite, le Fils de l'homme, que Tu as un jour confirmé pour être médiateur entre Toi et nous ; par lui Tu nous as cherchés, nous qui ne Te cherchions pas ; Tu nous a cherchés pour que nous Te cherchions ; Il est Ton Verbe, par qui Tu as fait tout et moi-même ! Ton Fils unique, par qui Tu as appelé à l'adoption le peuple des croyants, dont je suis ; je Te prie, par lui, qui siège à Ta droite et intercède pour nous ; Lui, en qui sont cachés tous les trésors de sagesse et de science. C'est Lui que je cherche dans tes Livres ; c'est de Lui que Moïse a écrit ; lui-même le dit ; voilà ce que dit la Vérité[1] ».

1. *Confess.*, l. XI, c. II, 4.

Ainsi Augustin nous précise en propres termes qu'il aura en vue le Christ en tous les commentaires qu'il entreprend sur l'Écriture. Nous ne le suivrons pas dans le détail ; bornons-nous à quelques jalons posés dans l'ensemble de ses développements.

La première partie est consacrée à l'acte créateur et l'on peut être sûr qu'il rappellera ici le mot du prologue johannique : « Tout a été fait par le Verbe et rien n'a été fait sans lui[1] ». Mais plus encore qu'aux œuvres cosmiques, c'est à l'action intérieure du Verbe dans les âmes que va d'instinct sa pensée. « C'est Ton Verbe même, qui est aussi le Principe, car il nous parle encore. Ainsi, dans l'Évangile nous parla-t-il par les lèvres, et sa voix retentit au dehors aux oreilles humaines, pour qu'on le crût et cherchât au dedans, et qu'on le trouvât dans l'éternelle vérité, là, où, seul vrai maître, il enseigne tous les disciples[2] ». L'auteur évoque alors en quelques mots la thèse qu'il a exposée tout au long dans le dialogue intitulé *Le Maître*[3], où précisément il attribue indifféremment au Verbe et au Christ la puissance d'intellection qu'il constate dans l'esprit créé. Il envisage celle-ci sur un plan supérieur qui dépasse de beaucoup la simple élaboration mentale de la connaissance ; il cherche la raison d'être ultime de la vérité, sur le plan métaphysique le plus élevé, et il n'en trouve évidemment qu'en Dieu l'explication véritable.

Comment le Verbe nous parle-t-il au cœur ? « C'est la Sagesse, la Sagesse elle-même, qui entreluit pour moi, déchirant ma nuée, qui de nouveau me recouvre, quand je défaille sous les ténèbres accumulées de mon châtiment ; puisque « l'indigence a tellement affaibli ma vigueur » que je ne puis plus supporter mon propre bien ; jusqu'au jour où Toi, Seigneur, qui « es devenu indulgent à toutes mes iniquités », tu me guériras aussi de « toutes mes langueurs », parce que aussi bien tu rachèteras ma vie de la corruption et tu me couronneras « dans la pitié et la miséricorde » ; et tu rassasieras « de bien mon désir », puisque « se renouvellera ma jeunesse comme celle de l'aigle ». Car « en espérance nous sommes des sauvés », et « nous attendons dans la patience » ce que tu as promis.

---

1. *Confess.*, l. XI c. VI-VII, 8-9.
2. *Ibid.*, c. VIII, 10.
3. *De magistro*, n. 38-46.

« Entende qui pourra Ta parole au dedans ! Pour moi, me fiant à Ton oracle, je crierai : « Qu'elles sont magnifiques Tes œuvres, Seigneur ! Tu as tout fait dans la Sagesse ! » Et c'est elle le Principe et c'est dans ce « Principe » que Tu as « fait le ciel et la terre[1] ». Ici Augustin aborde un autre sujet, plus philosophique que religieux : la nature du temps, par opposition à l'éternité. Ces pages subtiles et profondes nous entraîneraient hors du sujet de cet article.

Le Christ n'intervient guère directement au livre XII, bien que le Verbe y soit mentionné à maintes reprises, à propos des sujets très élevés qu'aborde ici l'auteur. Plusieurs reprennent des questions déjà posées et incomplètement traitées. L'univers matériel est fort mystérieux[2] ; le temps distingue de Dieu les êtres créés, mais tous n'y sont pas également soumis[3] ; multiples sont les difficultés d'interprétation que soulève l'Écriture symbolisée par le firmament[4]. En toutes ces pages, questions et hypothèses, réponses fermes ou hésitantes se mêlent et se croisent ; suivre l'auteur en détail n'apporterait guère de nouvelles lumières à notre sujet. Il en sera autrement au livre XIII, où l'action sanctificatrice, annoncée par le Christ et accomplie par le Saint-Esprit qu'il envoie, est exposée surtout dans ses plus hautes réalisations.

3. Le Christ a sa place en chacune des parties essentielles du traité. Il est donné en tant que Verbe, comme principe d'unité et lumière des esprits. « Quels titres avait devant Toi, ne fût-ce que pour exister, la matière corporelle, « invisible et inorganisée » ? Car elle n'eût même pas été cela, si Tu ne l'eusses faite. N'étant pas, elle ne pouvait pas mériter de Toi son être.

« Quels titres avait devant Toi la créature spirituelle encore inchoative, ne fût-ce que pour flotter ténébreuse, semblable à l'abîme, dissemblable de Toi, si ce même Verbe ne l'eût ramenée au Verbe même qui l'avait créée, et qui, l'illuminant de ses rayons, la fit lumière, non pas égale, mais pourtant semblable à Ton image ?

1. *Confess.*, l. XI c. IX, 11.
2. *Ibid.*, l. XII, c. II-VIII, 2-8.
3. *Ibid.*, c. IX-XVI, 9-23.
4. *Ibid.*, c. XVII-XXXII, 24-43.

« Pour un corps, être et être beau, cela n'est pas la même chose, autrement nul corps ne serait laid ; pareillement pour un esprit créé, vivre et vivre sagement sont choses distinctes, autrement tout esprit serait indéfectible en sa sagesse. Mais « il lui est bon de s'attacher toujours à Toi », de peur que, cette lumière qu'il a conquise en se tournant vers Toi, il ne la perde en se détournant de Toi, et retombe dans une vie pareille à un abîme de ténèbres.

« Et nous aussi qui, ayant une âme, sommes créature spirituelle, nous nous sommes détournés de Ta lumière, nous avons été « jadis ténèbres » en cette vie, et nous peinons dans ce qui subsiste encore de notre nuit, jusqu'au jour où « nous serons justice » dans Ton Fils unique, telles les « montagnes de Dieu » : car nous avons été « Tes châtiments » semblables à « un profond abîme[1] ».

C'est sur l'Esprit-Saint qu'insistera le livre XIII où il expose, comme il convient, la gratuité de la création des anges[2]. Parmi les trois Personnes, l'Esprit est particulièrement représenté comme la force qui arrache les âmes aux passions grossières[3] et les soulève vers le « lieu » de notre repos. « C'est vers cet asile que l'amour nous soulève, et que « Ton Esprit-Saint exalte notre bassesse, arrachée aux portes de la mort ». La paix est pour nous dans la « bonne volonté ». Tout corps tend, en vertu de sa pesanteur, vers la place qui lui est propre : mais un poids ne tend pas nécessairement vers le bas : il tend vers la place qui lui est propre. Le feu monte, la pierre tombe : ils sont l'un et l'autre entraînés par leur poids, et cherchent la place qui leur est propre. L'huile versée dans l'eau monte au-dessus de l'eau ; l'eau versée dans l'huile descend au-dessous de l'huile : l'une et l'autre obéissent à leur poids spécifique et gagnent la place qui leur est propre. Ce qui n'est pas à sa place s'agite jusqu'à ce que, l'ayant trouvée, il demeure en repos. Mon poids, c'est mon amour ; où que je sois porté, c'est lui qui m'emporte. Ton don nous enflamme et nous porte en haut : nous brûlons, nous montons. Nous gravissons l'échelle de l'âme, et chantons le Cantique des degrés. C'est Ton feu,

1. *Confess.*, l. XIII, c. II, 3.
2. *Ibid.*, c. IV, 5.
3. *Ibid.*, c. VII, 8 ; IX, 10.

Ton feu bienfaisant qui nous consume, et nous allons, nous montons vers la paix de la Jérusalem. Quelle joie pour moi d'avoir entendu ceci : « Nous irons dans la maison du Seigneur » ! C'est la « bonne volonté » qui nous y fera notre place et nous n'aurons plus rien à souhaiter que « d'y demeurer éternellement[1] ».

Multiples sont les effets de cette action de l'Esprit-Saint dans l'humanité. Une certaine image de la Trinité peut être obtenue par l'intelligence qui réfléchit sur *esse, nosse, velle*[2]. Mais il y a mieux sur le plan moral : le chrétien est vraiment associé à Dieu par l'action de l'Esprit[3] ; il est plus encore renouvelé intérieurement et en quelque manière transformé[4]. Cette idée sera reprise par Augustin et précisée dans les derniers chapitres du livre XIV de *La Trinité*, où la véritable image est cherchée et trouvée dans une sagesse qui est la synthèse des transformations opérées dans l'âme chrétienne par la grâce. L'image de la Trinité est embryonnaire dans les Confessions : les trois termes indiqués, *esse, nosse, velle*, ont beau être retournés en tous sens, les sept formes différentes qu'en donne notre auteur ne représentent pas un vrai progrès de la pensée. Il en va tout autrement, au *De Trinitate*, des huit images successives qu'y étudie saint Augustin. Elles sont l'objet d'une ample étude dans les livres VIII à XIV, qui sont autant de thèses[5].

La dernière thèse est une analyse en profondeur de la sagesse chrétienne qui est essentiellement un très pur amour de Dieu, issu d'une vue intellectuelle, fondée elle-même sur un souvenir de Dieu[6]. Toutes les thèses précédentes sont ordonnées à celle-ci,

---

1. *Confess.*, l. XIII, c. IX, 10.
2. *Ibid.*, c. XI, 12.
3. *Ibid.*, c. XII, 13.
4. *Ibid.*, c. XIII, 14.
5. En voici les thèmes hiérarchisés par saint Augustin lui-même :
   I. *Amans, amatus, amor* : l. VIII, c. X, 14 ; et l. IX, c. II, 2.
   II. *Mens, notitia, amor*, l. IX, c. III, 3.
   III. *Memoria, intelligentia, voluntas* : l. X, c. XI, 17.
   IV. *Res visa, visio (exterior), intentio* : l. XI, c. II, 2.
   V. *Memoria (sensibilis), visio (interior), volitio* : l. XI, c. III, 6-9.
   VI. *Memoria (intellect.), scientia, voluntas* : l. XIII, c. XV, 25.
   VII. *Scientia (fidei), cogitatio, amor* : l. XIII, c. XX, 26.
   VIII. *Memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei* : l. XIV, c. XII, 15.
6. « Souvenir » désigne ici la connaissance latente que suppose toute activité intellectuelle et morale, quelle que soit l'origine de cette connaissance. Voir plus loin, note II, p. 366-369.

qui reste la principale et même la seule image valable, estime le saint Docteur. Cette sagesse n'est pas tant naturelle que surnaturelle, malgré la part qu'y a la nature, dans la pensée de saint Augustin. Elle est même, comme on l'explique dans la note conjointe, partiellement mystique, en des sens d'ailleurs différents, selon qu'on insiste sur l'action du Saint-Esprit, comme le font les Confessions, livre XIII, ou sur la part de l'homme docile à la grâce, comme l'expose le *De Trinitate*, l. XIV. Ces deux points de vue ne s'excluent pas, mais se complètent. De toute manière, la sagesse est un sommet de la vie chrétienne unie à Dieu. Elle est l'âme du théocentrisme augustinien. Ce théocentrisme ne peut être confondu avec celui de Plotin que le saint déborde et dépasse en le transfigurant. Plotin, par l'éloignement actif du sensible, arrive à une très haute connaissance de Dieu et à une certaine union qui reste naturelle, et qui à ce titre ne peut se confondre avec celle dont parle saint Augustin. Celle-ci suppose un Dieu qui se donne gratuitement à l'homme. La filiation adoptive, objet essentiel de la foi, est un don tout surnaturel, comme l'espérance et la charité qui la doivent accompagner. La divinité reste l'objet fondamental des vertus théologales. Par ailleurs, le mysticisme y ajoute une vraie concentration de l'âme sur ce Dieu révélé devenu par condescendance objet principal de ses affections, et ceci est loin du plotinisme ; plus encore l'action intérieure de l'Esprit-Saint qui réalise ce don du cœur, d'où la passivité des mystiques.

Si net soit-il, ce théocentrisme n'exclut pas le Christ. Il l'appelle plutôt, comme un correctif de l'orgueil des philosophes, comme le seul intermédiaire autorisé entre Dieu et l'âme. Jésus-Christ est ici associé au Père et à l'Esprit-Saint, dans l'action sanctificatrice, qui est présentée en quelques mots au début du ch. XII : « Avance en ta confession, ô ma foi ! dis au Seigneur ton Dieu : Saint, Saint, Saint ! Seigneur mon Dieu, en ton nom nous sommes baptisés, ô Père, Fils, Esprit-Saint ! En ton nom, nous, nous baptisons, ô Père, Fils, Esprit-Saint. Car chez nous, Dieu, dans son Christ, a fait un ciel et une terre ! les spirituels et les charnels de ton Église[1] ! » Le Christ nous sanctifie par l'Esprit qu'il nous envoie ! Il

1. *Confess.*, l. XIII, c. XII, 13.

nous sanctifie aussi par l'exemple qu'il donne aux parfaits et qui reste l'une des règles de sa doctrine religieuse même chez les âmes avancées, conduites par l'Esprit : il faut imiter ceux qui imitent le Christ : *imitando imitatores Christi tui*[1]. Tous les vrais spirituels en feront une loi de base, surtout en Occident, et ce trait est un des plus sûrs garants de leur authenticité chrétienne et augustinienne. Pour saint Augustin comme pour saint Paul et saint Jean, le Christ est le grand sanctificateur par l'envoi de l'Esprit-Saint.

F. CAYRÉ.

---

1. *Confess.*, l. XIII, c. xxi, 31.

LE TEMPS ET L'HOMME CHEZ SAINT AUGUSTIN

TEMPS ET TEMPORALITÉ DANS LA PENSÉE AUGUSTINIENNE

Parmi les nombreux problèmes qui ont occupé l'esprit de saint Augustin, il n'en est peut-être pas un qui soit en liaison aussi étroite avec les courants de pensée de notre époque que celui du temps. La raison en est que la question du temps, dans la pensée de saint Augustin, nous conduit à « une nouvelle orientation de principe, à une transformation de la question de l'être[1] ». Les spéculations de saint Augustin ont lieu à une époque où, dans l'histoire de ce problème, « toute la métaphysique de l'antiquité aboutit chez Plotin à une métaphysique du temps[2] ».

Mais ce qui rend cette réflexion sur le temps particulièrement féconde, c'est ce que Ernst Hofmann, dans son traité de l'académie de Heidelberg, *Platonisme et mysticisme dans l'antiquité*[3], définit comme suit : « Même là où saint Augustin tira sa spéculation de son propre fond, il ne se contente pas de donner à la philosophie antique un contenu nouveau, mais il fait œuvre créatrice, il la traite comme une simple matière à partir de laquelle il développe une forme entièrement nouvelle ». C'est cette forme nouvelle de réflexion sur le temps, que nous allons essayer d'élucider. Nous nous limiterons au chapitre des Confes-

---

1. Ernst Cassirer : *Philosophie der symbolischen Formen*, 1929, t. III, p. 193.
2. Julius Stenzel : *Metaphysik des Altertums*, 1928, p. 125.
3. Ernst Hofmann : *Platonismus und Mystik in Altertum*, 1935, p. 219.

sions qui est essentiel pour cette réflexion, parce que « la dialectique de la notion de temps » y apparaît avec une clarté et une précision extrême, et parce que, pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale, elle met en relief et embrasse les problèmes que pose le temps dans toute leur ampleur[1]. Quoique cette étude doive être systématique, notre interprétation n'en restera pas moins implicitement en contact avec tous les résultats auxquels la philosophie, au cours de son histoire, a abouti, car sans ce contact étroit, notre interprétation risque de se priver d'un fondement solide. Pour pouvoir entrer de plain-pied dans la pensée de saint Augustin, ou pour pénétrer dans cette sphère dont parle Hegel et dans laquelle toute interprétation doit se mouvoir, ou pour en quelque sorte développer ce problème du temps dans l' « aura » de la pensée augustinienne, il faut, semble-t-il, tout d'abord et pour des raisons de méthode, se rappeler la manière de penser de saint Augustin. Il importe donc en premier lieu de montrer la structure formelle de sa pensée.

La pensée de saint Augustin est de bout en bout dominée par la dialectique. Quand il demande ce qu'est la vie et ce qu'est la mort, c'est en ces termes qu'il répond : « J'ignore d'où je suis venu ici. Dois-je dire en cette mourante vie, ou bien en cette vivante mort ? ». La vie ne peut être pensée sans la mort et la mort sans la vie (*Conf.*, I, 6).

La pensée de saint Augustin ne prend jamais de recul par rapport aux thèmes ou à l'objet qu'elle a en vue et quel que soit cet objet, tout se transforme secrètement en un partenaire (zu einem Du), que ce soit les choses, l'homme, le temps ou Dieu. Sa dialectique est secrètement sous-tendue par une dialogique et seule celle-ci empêche la dialectique augustinienne de sombrer dans un formalisme qui la ferait tourner à vide. C'est ainsi que tout particulièrement par l'intermédiaire des Confessions, on en arrive à comprendre ce trait essentiel de sa pensée, que l'on pourrait appeler sa pensée « appelative », c'est-à-dire une pensée qu'aucun résultat ne saurait contenter, qui cherche pour trouver et ne trouve que pour se remettre en quête. Elle revient sans cesse sur elle-même, elle vérifie pour voir si elle n'est pas arrivée à une conclusion prématurée.

1. Ernst Cassirer : *ibid.*, p. 193.

Cette pensée appelative, à la fois dialectique et dialogique, est dominée par une intellectualité qui prend son origine dans le cœur et elle est déterminée par une volonté de vérité passionnée qui reçoit son contenu de l'amour : « *Non intras in veritatem nisi per caritatem* ».

C'est pourquoi cette pensée s'exprime au moyen d'images (sich verbildlicht). C'est un mode de pensée qui est tout naturel chez Platon et qui domine encore la pensée de l'idéalisme allemand (par exemple la phénoménologie de l'esprit de Hegel). Chez saint Augustin cette pensée qui se sert d'images se combine à une finesse de l'esprit en quête de la vérité dans le domaine de la spéculation métaphysique. C'est pourquoi il peut parler d'un « *gustare veritatem* », d'un « *elingere veritatem* », d'un « *sapere mortem* », c'est-à-dire : « déguster et savourer la vérité ». Si l'on voulait objecter qu'il s'agit ici d'une sorte de lyrisme philosophique, on pourrait alors faire observer que saint Augustin a réussi à fondre dans son œuvre la vérité et la beauté. Ceci n'est à vrai dire accessible qu'à un penseur qui, en quelque sorte, pense aussi avec tous ses sens.

C'est au moyen d'une description des phénomènes, une anticipation de la phénoménologie, qu'il place les choses sous le regard de l'esprit qui aperçoit les essences (Wesensblick des Geistes), sans bien entendu aller jusqu'au bout de la réduction phénoménologique. Il ne met entre parenthèses (einklammern) ni sa propre existence, ni celle des choses, et c'est peut-être justement par cela que, ce qu'il énonce, possède ce cachet unique, que sa pensée ne se durcit pas en un système. C'est ce qui explique, qu'à travers les temps, sa pensée n'ait pas vieilli et qu'elle soit toujours une source d'inspiration pour la philosophie. Le centre de cette pensée réside, pour lui, dans celui qui pense, dans l'homme, et c'est ainsi que nous en arrivons au point de départ philosophique de sa réflexion sur le temps. Ce centre, c'est la subjectivité transcendante de l' « *homo interior* » ou encore son intériorité (Innerlichkeit), quoique celle-ci ne puisse être considérée qu'avec des réserves comme le point de départ de sa pensée. On s'étonnera peut-être de lire maintenant que l'intention de ces quelques réflexions n'est pas du tout de traiter le thème : « Temps et temporalité chez saint Augustin ». S'il est certes possible de parler d'une chose ou d'un thème quelconque dans les diverses sciences,

c'est, par contre, le devoir de la philosophie de penser l'être en soi de la chose. Si l'être en soit d'une chose (das In-sich-sein einer Sache) est appréhendé par la pensée en tant qu'essence, elle est alors appréhendée dans l'acte de la pensée. Plus on s'engage dans la question du temps, plus on essaye de s'y plonger, plus il se dérobe. On est alors en droit de se poser la question suivante : est-il possible de se plonger dans le temps, peut-il être pensé en lui-même comme une chose quelconque, ou bien ne nous oblige-t-il pas à commencer par en faire abstraction pour pouvoir l'appréhender en philosophant ? Serait-ce donc, qu'en fin de compte, il n'est pas possible de l'appréhender directement ? Ne doit-on pas plutôt se tourner vers un étant-humain, qui nous permette de faire l'expérience intime de ce qu'est le temps ? Mais ceci est justement le point de départ de la pensée augustinienne sur le temps : la subjectivité transcendante .

II

Que faut-il entendre par subjectivité transcendante ? C'est ce qu'explique une des phrases les plus connues de saint Augustin dans le *De vera religione* (xxxix, 72) : « *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam mutabilem naturam inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento cum te transcendis ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende unde lumen rationis accenditur* » (ne va pas vers l'extérieur, mais rentre en toi-même ; c'est à l'intérieur de l'homme que réside la vérité et si tu découvres que ta nature est changeante, dépasse-toi toi-même. Mais n'oublie pas que, si tu te dépasses toi-même, tu dépasses l'âme pensante. Porte-toi donc vers la source lumineuse où s'éclaire la réflexion). Il est important de voir que dans l'ensemble des problèmes qui touchent au temps, l'intériorité augustinienne ne s'attarde pas en elle-même. Elle découvre sa nature changeante et par là même sa temporalité. Elle ne s'y arrête cependant pas, mais la dépasse, tout en sachant que dans ce dépassement de soi-même, elle passe d'un niveau à un autre, et elle n'ignore pas non plus que dans ce processus, elle court le risque d'un glissement ontologique (metabasis) entre ces niveaux. L' « *homo interior* » est, en tant que « *natura mutabilis* », le point de départ de la prise

de conscience de soi-même (Selbstvergewisserung). Voilà pourquoi le sujet de ce travail s'intitule : « Comment l'expérience du temps prend naissance à travers l'expérience que l'homme fait de lui-même » (Selbsterfahrung des menschlichen Seienden).

On a souvent voulu voir dans la certitude de soi (Selbstgewissheit) chez saint Augustin, dans son « *Si enim fallor, sum* », une anticipation du « *Ego cogito, ergo sum* » de Descartes. Leur parallélisme n'est cependant que formel, si l'on prend la peine de considérer le problème de la prise de conscience de soi chez saint Augustin qui, dans presque toutes ses œuvres, l'envisage à partir des prémices philosophiques les plus différentes. C'est ainsi que Gerhard Krüger peut dire : « Tous deux voient sans aucun doute l'homme en face de Dieu, mais chez Descartes cette vision elle-même reçoit sa mesure de l'esprit humain tandis que chez saint Augustin elle la reçoit de Dieu[1] ». Ce n'est pas dans l'expérience intime de ces deux penseurs qu'il faut voir la subtilité de la différence, mais dans le point de départ philosophique lui-même. Chez ces deux penseurs, il s'agit bien du problème de la « *certitudo* », de la certitude de soi et de leur propre existence, c'est-à-dire chez Descartes « *ego cogito, ergo sum, sive existo* » et chez saint Augustin « *si enim fallor, sum* ». Pour tous deux, la certitude de soi est une « res per se nota » acquise par un « simplex intuitus mentis », et tous deux saisissent leur existence (Dasein) à partir de la donnée immédiate de leur être. Tous les deux partent de la « *cogitatio* ». Mais par penser, Descartes entend « tout ce qui en nous s'accomplit avec conscience, dans la mesure où nous en sommes conscients » (Principe N° 9).

« Nous pouvons aisément supposer... que nous n'avons ni pieds ni mains... mais nous ne pouvons pas supposer que nous, qui pensons cette chose, ne sommes pas, car c'est une contradiction si ce qui pense au moment où cela pense n'existe pas. C'est pourquoi, connaître que je pense, donc que je suis, est ce qu'il y a de plus sûr et de plus certain » (N° 7). Le moi est un étant pour lequel le temps n'est qu'un mode de la pensée. L'instant, le moment rend possible la perception de moi-même en tant que étant-chose (seiendes Ding), qui pense à ce moment.

1. Gerhard Krueger : *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins, logos,* 1933, p. 232.

Et pourtant, le temps, chez Descartes, reste seulement un « modus cogitandi » ou un état de la pensée (N° 57). L'homme est saisi en tant que « Res » ou « substantia » (*Discours de la méthode*, p. 29) dont la nature ou l'essence consiste dans le fait qu'il pense. C'est par le moi, c'est-à-dire par l'esprit que l'homme est ce qu'il est. Dans son moi l'homme se pense comme un objet, car toute « *rationa* », toute pensée procédant analytiquement doit s'objectiver, et ne s'interprète pas elle-même comme celle de saint Augustin, mais au contraire se fige dans des résultats et des dogmes systématiques. Dans le moi, l'homme se pense comme un objet, quand il dit : « Je pense à quelque chose, c'est-à-dire que je connais et que j'aperçois quelque chose : car la pensée est essentiellement cela ». (Arnauld au sujet de la lettre à la Palatine du 21 mai 1643 dans : « Des vraies et des fausses idées », Œuvre 36, p. 184.) Saint Augustin, par contre, qui se pense à partir de la prise de conscience de soi ne peut *jamais* se penser comme un objet, car son moi est changeant, est une « *natura mutabilis* ». C'est pourquoi Heinrich Scholz a raison d'affirmer que la formule de Descartes, si saint Augustin l'avait énoncée, aurait dû être : « *cogitor, ergo cogito* » (Croyance et incroyance dans l'histoire universelle[1], 1911, p. 36). L'homme ne se pense pas comme chez Descartes en tant que « *res cogitans* », mais il se pense pensé à l'avance par un partenaire qui lui parle à partir de la transcendance. Mais c'est mal interpréter saint Augustin que de croire, comme Scholz, qu'il faut entendre par « *cogito* » chez Descartes une vérité logico-métaphysique, tandis que saint Augustin n'exprimerait dans son « *cogito* » qu'une expérience psychologique. On ne commence à apercevoir ce que signifie le *cogito* de saint Augustin, que si on le comprend au moyen de sa métaphysique triadique, car ce « *cogito* » est le point de départ de la métaphysique de l'âme. Si c'est en tant que « *res cogitans* » que l'homme, d'après Descartes, s'appréhende, doute de lui-même, comprend, affirme, nie, veut, ne veut pas, se représente et ressent, c'est parce que, pour lui, comprendre, vouloir, représenter, et même sentir sont la même chose que penser.

---

1. Heinrich Scholz : *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte,* 1911, p. 36.

La certitude de soi cartésienne prend naissance dans la pensée de soi (Selbstdenken) et se fonde en elle. Ce serait ici le lieu de parler d'un problème important qui, dans l'analytique transcendantale (Kant : *Critique de la raison pure*), se trouve traité dans la « déduction des concepts purs de l'entendement » et dans le chapitre du schématisme, là où Kant détermine le lieu de la conscience de soi dans l'unité synthétique de l'aperception qui permet à la matière de l'expérience qui est donnée dans le temps et reproduite dans l'imagination, de devenir évidente et générale (p. 196)[1].

Dans le « *cogito* » de Descartes, il s'agit de la pensée qui appréhende *l'être* (das Sein) : chez Kant il s'agit du « je pense » qui représente l'être. C'est pourquoi chez Descartes le temps, en tant que durée, est un « *modus cogitandi* » tandis qu'il est chez Kant une forme pure de la perception, une condition formelle a priori de toute expérience.

Que signifie donc « *cogitare* » chez saint Augustin ? Saint Augustin développe le concept de : *cogitatio* » dans le dixième chapitre du onzième livre des Confessions. Et c'est ici qu'il importe de voir que le concept de pensée se développe en corrélation avec sa théorie de la mémoire. Ce qui repose dans les profondeurs de la mémoire est contraint de sortir hors de la distraction par la pensée, se trouve réuni dans la pensée et entre dans l'unité de la pensée. C'est que pour lui « *cogitare* » signifie la même chose que « *cogere* ». Penser signifie faire passer dans l'unité ce qui se passe dans l'esprit. C'est alors seulement que la certitude est rendue possible. Elle prend son fondement dans le fait que je suis, que je connais, que je veux. Dans cette triade de « *esse*, *nosse*, *velle*[2] », aucun des trois membres n'a une priorité quelconque dans le temps, car je suis en connaissant et en voulant, je sais que je suis et que je veux et je veux que je sois et que je sache. Être, connaître et vouloir ne sont compris qu'à partir du moi. Ce moi lui-même est appréhendé

1. Comp. Gerhard Krueger : *Ueber Kant's Lehre von der Zeit*, dans Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, 1950, p. 179 et suivantes.

2. *Confessions*, XIII, II ; *De lib. arb.* 2, 7 ; *De Trin.*, X, 10 ; XIV, 7 ; X, 11 ; XV, 5 ; XI, 11 ; IX, 2 ; ainsi que : Michael Schmaus : *Die psychologische Trinitætslehre des heiligen Augustinus*, 1927. — Ernst Benz : *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlichen Willensmetaphysik*, 1932 ; et Guitton : *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933.

comme un être qui veut et qui connaît. Dans la connaissance, être et vouloir sont saisis en tant qu'existence et dans le vouloir, l'être est saisi en tant que mon être propre. On fait l'expérience de être, connaître et vouloir dans leur pénétration réciproque. Car en tant que « étant » (Seiender), je suis « voulant et connaissant » et dans la volonté je saisis en pensant mon être et ma connaissance. Et cependant, ce n'est ni par la vie à elle seule (*vita*), ni par l'esprit à lui seul (*mens*) que j'acquiers la certitude de moi-même, mais la pénétration triadique de l' « *homo interior* », de la « *natura mutabilis* » atteint son point culminant dans l'unité de l'être, car les trois membres de cette triade constituent l'être, c'est-à-dire, en termes augustiniens : ils existent en tant que « *inseparabilis distinctio* ». Et c'est tout à fait penser dans le style de la philosophie hellénique, quand intériorisation signifie : se retirer dans l'unité et c'est penser en termes néo-platoniciens quand on dit que la fonction divine de l'Un absolu est et crée la vie dans la trinité développée. (Hofmann 115[1].)

En connaissant et en voulant, avoir en même temps l'être, signifie ici unité, et être signifie être un (ici seulement nous avons l'être, car c'est ici que unité et être signifient être-un Hofmann 115)[2]. Chez saint Augustin, le « *cogito, ergo sum* », la prise de conscience de soi-même, englobe tout le contenu de l'être, en tant que reflet de la trinité par le mode où cela me parle à moi-même à travers moi, dans l'existence, la connaissance et l'amour. A propos de cette interprétation de la triade augustinienne chez Jaspers, il reste encore à vrai dire à expliquer ce qu'il faut entendre ici par « englober ». C'est ce qu'on verra à l'occasion des rapports du temps et de l'être. (Jaspers, *Descartes*, p. 13[3].)

Ce n'est pas la subjectivité ni l'intériorité du moi qui, comme chez Descartes, caractérisent la sphère de la subjectivité, mais la subjectivité de l'être, de la vie et de la connaissance. Chez saint Augustin, il ne s'agit pas d'une pensée réduite à la subjectivité, mais d'une pensée qui ne se découvre et ne s'appréhende que dans la triple pénétration de sa subjectivité. Si l'on veut

1. Ernst Hofmann : *Ibid.*, p. 115.
2. Ernst Hofmann : *Ibid.*, p. 115.
3. Karl Jaspers : *Descartes*, 1937 p. 13.

savoir ce qu'il faut entendre par « pénétration », il n'y a qu'à comparer dans quel rapport réciproque et variable les différents membres de la triade sont utilisés chez saint Augustin.

Si saint Augustin et Descartes partent tous les deux de la prise de conscience de soi, c'est, chez Descartes, une prise de conscience de soi par la pensée, à partir de laquelle on développe analytiquement l'être, tandis que chez saint Augustin, l s'agit d'une prise de conscience de soi par le fait qu'il se rend présent lui-même le mode et l'essence par lesquels il fait en lui-même l'expérience qu'il est. L'être ne se déduit pas analytiquement à partir de l'acte de la pensée de soi, mais dans cette triade qui, au sommet, coïncide sans cesse dans l'unité. Cette unité n'est pas une synthèse du moi, n'est pas une « *coincidentia oppositorum* », mais une pénétration coïncidente des trois dans l'unité et de l'un dans la trinité. Et c'est justement là que se manifeste la temporalité, car, à quelque moment que l'homme appréhende cette triade, il ne peut la saisir que par l'intermédiaire du temps, c'est-à-dire en tant qu'essence qui ne peut se débarrasser de sa limitation dans le temps parce qu'elle est plongée dans le temps et formée par le temps (durchzeitigt), et que, dans cet état, elle fait l'expérience de la temporalité de son essence. Chez Descartes, le temps est un « *modus cogitandi* », chez saint Augustin, par contre, la temporalité est quelque chose qui constitue l'essence de son être. Il fait l'expérience de son être comme étant la proie du temps, mais en même temps il conquiert le temps (durchzeitlicht), et l'expérience de son temps personnel, non comme quelque chose d'abstrait et d'indifférent, mais par et dans le présent, et dans l'instant qui se constitue en lui (das sich in der Gegenwart konstituierende Jetzt).

Ce n'est pas une conscience englobante[1], mais l'homme qui, dans le temps, prend conscience de lui-même et, pour lui, le temps n'est pas un mode de la pensée, mais son être, sa vie et sa connaissance, son être et sa pensée et son vouloir, sa mémoire et son intelligence et sa volonté, sa vie et son affectivité et son essence, sa vie affective et sa connaissance et son amour, sa connaissance et son être et sa vie (pour montrer par un schéma la triade interne de saint Augustin) font l'expérience

1. Comp. *Ibid.*, p. 8.

intime d'eux-mêmes en tant qu'appréhendés et traversés dans la propre appréhension de soi d'une connaissance de soi transcendante. Le concept « englober » (umgreifen) ne rend pas compte de la métaphysique du temps de saint Augustin dont le concept-clé est la « *creatio* » et dont l'origine métaphysique est le « *nihil* ». On peut certes distinguer les différents membres de la triade par la réflexion, mais si l'homme fait l'expérience de soi en tant que personne, il ne peut la comprendre qu'à partir de l'unité de son essence. C'est pourquoi saint Augustin parle d'une « *inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest* ». Seule une pensée dialectique de l'un en tant qu'être, connaissance et vouloir peut procéder à la distinction de ce qui n'est pas distinguable. Ainsi seulement l'homme peut, dans la pensée, se placer en face de lui-même *(coram se)*, et regarder en lui-même (*Conf.*, XIII, 11). Ce n'est pas ici le lieu de poursuivre à travers toute l'œuvre de saint Augustin cette théorie de la prise de conscience de soi ; nous avons seulement voulu montrer par un exemple la différence entre saint Augustin et Descartes dans la question de la prise de conscience de soi, pour établir les rapports qui existent chez saint Augustin entre la connaissance de son être propre et la réflexion sur le temps. Car pour lui, son être propre est et reste la « *natura mutabilis* ».

III

C'est à partir de la prise de conscience triadique que se développe le problème du temps et que saint Augustin pose la question fondamentale : « *Quid est ergo tempus* » ? Qu'est ce donc que le temps ? et qu'il répond en ces termes : « *Si nemo ex me quaerat, scio* », quand personne ne me le demande, je le sais. « *Si explicare velim, nescio* », dès qu'il s'agit de l'expliquer, je ne le sais plus. « *Fidenter tamen dico scire me...* », cependant, j'ose l'affirmer hardiment, je sais que si rien ne se passait, il n'y aurait point de temps passé... (*Conf.*, II, 14 et trad. Labriolle, p. 308).

Dans ces questions et réponses de saint Augustin, il importe avant tout de savoir ce que signifie « *quid est* ». Ensuite ce que signifie « *quærere* », puis « *scire* » et « *nescire* » et enfin ces mots « *fidenter tamen dico scire me* ». Voilà quelle est la limite de

cette réflexion sur la déduction du temps à partir de l'interprétation de l'existence humaine par elle-même. Quel est donc le sens de la question elle-même ? Peut-on même poser la question du « Quoi », c'est-à-dire de l'essence du temps, tout comme il m'est possible de me poser la question de l'essence de la table, de l'arbre, de l'homme ? Est-ce que le temps a un « Quoi » ? Et saint Augustin peut-il à bon droit demander : quelle est l'essence du temps ? Ou bien l'essence du temps que saint Augustin a trouvée n'est peut-être alors pas le temps lui-même, mais la temporalité de l'étant-humain (die Zeitlichkeit des Seienden). Car comme dit H. Marrou (*L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, 1950, p. 48) : « Dans une philosophie de l'essence, le temps apparaît toujours un peu comme un scandale ». Une considération purement phénoménologique ne saurait ici rendre compte du phénomène lui-même, puisque je ne peux poser au temps en tant que temps, la question « qu'est-ce que », puisqu'on ne saurait s'approcher du temps à partir de l'essence, mais seulement à partir d'une existence. C'est pourquoi il est décisif de remarquer qu'une phénoménologie de notre conscience intérieure du temps, dans la mesure où elle veut considérer le temps lui-même, le manque et que seule une ontologie, comprise comme une métaphysique, est capable d'en rendre compte.

La question de l'essence du temps doit donc être ramenée à la question de l'être du temps. Nous nous trouvons finalement en présence de la question de « l'être et le temps ». C'est en cela que l'expérience du temps, dans la mesure où elle n'est pas acquise par une expérience personnelle de l'homme, se refuse à toute explication et que la réflexion augustinienne sur la connaissance ou l'ignorance du temps confirme par anticipation le mot de Hegel : « En face de la science de l'espace, c'est-à-dire de la géométrie, il n'existe pas de science du temps » (Enc. 259). La question du temps nous renvoie au fond à la question : que signifie le mot « *esse* » dans la question du temps ? Car, continue saint Augustin : « *Fidenter tamen dico scire me...* ». Cependant, j'ose l'affirmer hardiment, je sais que si rien ne se passait il n'y aurait point de temps passé ; que si rien n'arrivait, il n'y aurait point de temps à venir ; que si rien n'était, il n'y aurait point de temps présent (Labriolle, p. 308). Si je veux comprendre l'être du temps comme quelque

chose de donné, le temps devient alors une « *Aenigma implicatissimum* », le temps devient un sphinx, car le passé et le futur sont par rapport à l'être un « *jam non esse* » et un « *nondum esse* ». Le passé n'est plus, et le futur n'est pas encore. Car tous deux sont un non-être, donc n'existent pas. Le passé et le futur sortent des ténèbres et rentrent dans les ténèbres. Mais qu'est-ce donc que le présent lui-même ? Notre siècle, cette année, ce mois, ce jour, cette heure ; et pourtant ni le siècle, ni l'année, ni le mois, ni le jour, ni l'heure ne sont à chaque fois présents comme un tout, car. dès que je les comprends comme un présent, il m'est possible de les diviser autant que je le veux. Si je comprends le présent ou même l'instant en tant que plus petit espace de temps possible, je ne touche pas encore à l'être du temps : « *Præsens autem nullum habet spatium* » (*Conf.*, XI, 15), car le présent est sans étendue. Si je comprends le temps dans ses trois modes, c'est-à-dire en tant que présent, passé, futur, il n'en tend pas moins toujours au « non esse », au non-être. Il est le « *præter-ire* », le passage de ce qui N'EST PAS ENCORE à ce qui N'EST PLUS, à travers ce qui ne connaît pas d'espace. Le temps reste une énigme inintelligible aussi longtemps que je ne le saisis pas à partir de moi.

Ce n'est que lorsque la conscience que nous avons habituellement du temps s'est transformée en une appréhension du temps dans la réflexion et que, en relation avec le problème du temps, le « *noli foras ire* » est intégré et sert de point de départ, que le tournant vers l'intérieur est accompli et que le temps est saisi à partir de l' « *homo interior* », de la « *natura mutabilis* » de l'homme ; et c'est alors seulement qu'on commence à entrevoir la solution de ce problème. Ce renversement est amorcé à travers la question du lieu et du mode du passé et du futur (*Conf.*, x, 17)[1].

Il s'agissait jusqu'ici de la transformation de l'expérience quotidienne du temps en énigme du temps. Comment passe-t-on maintenant de ce temps devenu énigmatique au moi de l' « *homo interior* », comment passe-t-on de l'extérieur à l'intérieur, c'est-à-dire : où et comment fait-on l'expérience du passé et du futur et comment m'est-il possible de mesurer le temps ? Car même si le passé et le futur sortent des ténèbres

1. P. BRUNNER, *Z. F. Theologie und Kirche*, 1933, p. 9.

et y rentrent, ils ne sont pourtant pas rien, car comment pourrais-je autrement me souvenir de ce qui est passé ou penser à l'avenir *(præmeditare)* ? Il faut donc poser la question des modes de l'être du temps. Je sais que le passé et le futur ne sont que dans la mesure où je les rends présents (vergegenwaertige). Le passé et le futur ont en eux un être qui les fait se rendre présents (ein sich-gegenwærtigendes Sein). Quand je me souviens de mon enfance, quand j'en parle, je ne puis le faire que parce qu'elle a, en quelque sorte, laissé des traces dans mon moi. C'est la présence du passé — *Præsentia de præteritis* — qui est présente dans ma mémoire. L'être qui fait le futur se rendre présent m'est rendu accessible par le fait que je puis à l'avance penser à ce que je ferai plus tard (*præsentia de futuris, arcana præsensio futurorum* ; *Conf.*, XI, 8).

Le futur est présent dans l'attente et le passé est présent par l'intermédiaire du souvenir. Cela signifie que passé, futur et présent sont présents dans l'être de l' « *homo interior* » qui « présentise » en tant que « *præsentia de præteritis* » dans la mémoire, en tant que « *præsentia de futuris* » dans l'attente, en tant que « *præsentia de præsentii* » dans la vision directe, « *contuitus* ». En tant que « *memoria, expectatio, contuitus* », en tant que passé se rendant présent par le souvenir, en tant que futur se rendant présent par l'attente et en tant que « présent-vu », le temps est, dans la réflexion, saisi dans sa totalité (*Conf.*, XI, 20 et 23). Le temps et le moi sont compris comme un tout inséparable. Le temps n'est pas appréhendé comme une donnée première (Urphænomen), mais au moyen du « *contuitus* », qui pénètre à la fois le passé et le futur, le moi s'interprète comme étant temporel et se décompose en un projet temporel dans les trois modes du temps dont on vient de faire l'expérience, c'est-à-dire en tant que passé, présent et futur. Le temps tel qu'il est dans la réflexion a donc interprété temporellement le moi-étant (das seiende Ich). Le moi-étant, plongé dans le temps (in seiner Innerzeitlichkeit), est donc cette énigme sans prise qui doit s'attester et se confirmer elle-même dans la prise de conscience temporelle de soi. Le moi-étant s'appréhende au moyen du temps, en s'incorporant le temps, et le temps s'interprète lui-même comme temporel par le fait qu'il montre que le moi est temporel. Dans ce temps réfléchi et appréhendé dans le moi, l'étant-présence lui-même

se « présentise » (die seiende Selbstgegenwart des Menschen gegenwærtigt sich) ; ce n'est que par la réflexion sur le temps que l'homme se devient présent à lui-même. Ceci signifie alors, dans la pensée de saint Augustin, à proprement parler exister, ce qui ne veut pas dire autre chose qu'être en possession de son être (*Conf.*, XI, 5). Si l'homme est en ce moment, c'est parce qu'il est temporel et le temps est en ce moment parce que c'est dans l'homme seulement qu'il devient le temps (die Zeit zeitigt sich im Menschen). C'est seulement dans le « *nunc* » de l'étant-humain que se dévoile l'énigme du temps, car le temps lui-même ne peut être expliqué que dans le moi. Nous comprenons alors la phrase de saint Augustin : « *Si nemo ex me quærat* », si personne ne me demande ce qu'est le temps, je le sais, car seul l' « *homo interior* » peut dans le temps-vu communiquer la vision temporelle du temps lui-même (*visio temporalis ; Conf.*, XIII, 37[1]).

Comment le temps lui-même devient-il le temps, c'est ce qu'on peut encore déduire de l'aporie suivante : l' « *animus* » de l'homme est capable de percevoir et de mesurer la durée. L'essence du temps lui-même par contre, réside en ce que, dans ce passage du pas-encore au ne-plus, du passé au futur, il ne se laisse saisir par aucune « *morula* », par aucun « *spatium* », par aucun espace de temps. C'est ici qu'on aperçoit distinctement la coupure qui existe chez saint Augustin entre son concept du temps et une compréhension du temps à partir du mouvement. Car le temps n'existe que comme temps-dans-la-réflexion et ce n'est que par ce moyen que j'en arrive à l'expérience du temps du moi ; on ne mesure pas le temps d'après le mouvement, mais le mouvement d'après le temps, dans le « *nunc* » du moi-étant (das seiende Ich) (*Conf.*, XI, 26). Et cependant, le temps qui doit être l'instrument de mesure, n'est-il pas mesuré à son tour ? Qu'est-ce donc qui mesure le temps lui-même ? Saint Augustin déclare : « Il serait étrange que le temps ne soit pas une extension de l'esprit » (*Conf.*, XI, 26). Au fond, dans le souvenir, je mesure quelque chose qui reste profondément imprimé dans ma mémoire *(infixum)* ; « *In te, anime meus, tempora metior* ». Le temps est une « *affectio* » que les choses, lors de leur passage dans l' « *homo interior* », laissent,

1. *Ibid.*, p. 14.

et qui subsiste. Elle est évidente en tant que maturation du temps (Innerzeitigkeit) de l' « *homo interior* » lorsque nous posons la question : « Qu'advient-il de tout cela lorsque nous voulons mesurer le silence (silentia) (*Conf.*, XI, 27) ? « Mais quand nous mesurons un silence et que nous disons que tel silence a duré autant que telle voix, ne tendons-nous pas l'effort de notre attention vers la mesure de cette voix, comme si elle résonait encore, afin de pouvoir déterminer dans l'étendue de la durée les intervalles de ce silence ? Sans aucune action de la voix ni des lèvres, nous nous récitons par la pensée des poèmes, des vers, des discours, et nous apprécions les proportions de leur mouvement, le rapport réciproque de leur durée, absolument comme si nous les débitions à voix haute (trad. Labriolle, p. 323) ». Le temps en tant qu'expérience intime du futur, du présent et du passé, est constitué dans l' « *animus* » et ce que nous entendons par durée, est au fond une extension de l' « *animus* ». Cette durée se trouve véritablement dans-l'action-du-moi-dans-le-temps (Zeithandlung des Ich), dans le « *expectare*, *attendere*, *meminisse* » et dans le temps dans la réflexion. Elle est le passage de ce que le moi attend, à travers ce qu'il voit directement, jusqu'à ce dont il se souvient. L'existence, plongée dans le temps et formée par le temps, qui, dans ce passage constant, engloutit toute attente, n'est autre que la temporalité elle-même de l'étant. C'est ici qu'on voit encore une fois que l'être du temps est au fond une tendance au non-être. Si l'homme comprend temporellement son être triadique, s'il est conscient de ce qu'il ne peut pas être présent à lui-même en tant qu'essence dans le temps (ce que lui a déjà montré l'expérience du temps dans la réflexion) c'est que le temps de la vie n'est autre qu'une course à la mort, tout comme le temps n'est qu'une course au néant (*De civ. Dei*, XIII, 10).

Est-ce qu'à présent le moi ne se « disperse » pas dans la dynamique du temps, dans la réflexion du temps, c'est-à-dire dans le « temps-vu », puisque le temps est une extension du moi lui-même ? Et saint Augustin reconnaît : « *Ego in tempora dissilui quorum ordinem nescio* » (*Conf.*, XI, 29), mais moi, je me suis dispersé dans le temps dont l'ordre m'est inconnu. L'homme ne se disperse-t-il pas à l'épreuve de la temporalité de son existence ? La mémoire court derrière lui, l'*expectatio* par devant, et dans le *contuitus*, dans lequel il essaie de voir

les modes du temps réunis en un seul, il ne peut s'attarder, ne serait-ce qu'un instant, aussi longtemps qu'il se voit temporel dans son temps. Ou alors est-ce que la réflexion du temps n'arrive point à un extrême dans lequel l'homme, devenant de plus en plus la proie du temps (Verzeitlichungsprozess), mûrit son être (sein Sein zeitigt) ? Ou bien qui préservera l'homme, dans sa temporalité, d'une décomposition dans le temps ? C'est ici qu'on voit alors ce que signifie à proprement parler « subjectivité transcendante », c'est-à-dire comment l'homme se dépasse lui-même. Comment réussit-il à acquérir en lui-même cet « *ordo temporis* » ? C'est ici que nous nous souvenons du mot de saint Augustin que nous avons cité au début de cet article : « *noli foras ire...* », qui ne prend tout son sens que dans le « *transcende te ipsum* » ; mais saint Augustin ne manque point d'ajouter pour nous avertir : « Mais n'oublie pas que, si tu te dépasses toi-même, tu dépasses ton âme qui réfléchit ».

Dans la vie de saint Augustin, nous connaissons deux événements qui nous montrent directement l'acte lui-même de cette détemporalisation, ce dépassement de soi, de l'étant-temporel. Je pense particulièrement ici à la crise décisive par laquelle il est passé en 386 et à l'entretien avec sa mère près d'Ostie. C'est ici qu'intervient le troisième membre de la triade augustinienne, c'est-à-dire le « *velle* ». C'est ici qu'on discerne l'endroit où saint Augustin, malgré ses attaches avec Plotin, se sépare de la pensée antique. Ce n'est que lorsqu'on comprend dialectiquement le phénomène de l'élévation, d'une part comme « élan du sujet » et d'autre part, comme « choc reçu », qu'on aperçoit ce qui les divise (P. Courcelle, *Rech. s. l. Conf. de saint Augustin*, 1950, 232, 233). Saint Augustin nous décrit cette élévation au dessus du temps au moment de la décision :

> « Ainsi, l'âme malade, je me torturais, m'accusant moi-même avec plus de sévérité que jamais, me retournant et me débattant dans ma chaîne jusqu'à ce que je l'eusse rompue tout entière. Elle ne me retenait plus que faiblement, mais elle me retenait pourtant. Et vous me pressiez, Seigneur, au plus secret de mon âme, et votre sévère miséricorde me flagellait à coups redoublés de crainte et de honte, pour prévenir une défaillance nouvelle qui, retardant la rupture de ce faible et fragile chaînon, lui rendrait une force nouvelle et une plus vigoureuse emprise.

« Je me disais au dedans de moi-même : « Finissons-en ! Finissons-en ! » Mes paroles m'acheminaient à la décision : j'allais agir, et je n'agissais pas. Je ne retombais pas dans l'abîme de ma vie passée, mais je me tenais debout sur le bord, reprenant haleine. Nouvelle tentative ; j'y étais presque, oui, presque, je touchais au but ; je le tenais ; mais non, je n'y étais point, je n'y touchais ni ne le tenais, hésitant à mourir à la mort, à vivre à la vie. Le mal invétéré avait plus d'emprise sur moi que le bien nouveau pour moi. Et plus l'instant — *punctum ipsum temporis* — et plus l'instant où mon être devait changer devenait proche, plus il me frappait d'épouvante ; je n'étais ni refoulé ni détourné de ma voie, mais je demeurais en suspens » (*Conf.*, VIII, 11, trad. Labriolle, p. 197).

Dans cette expérience du temps, l'homme est amené au point — *punctum ipsum temporis* — où l'homme par son temps devient ce qu'il est. La décision, le « *placitum* » rend cet instant possible. En cet instant, il lui est donné de poser lui-même dans le temps sa concordance — convenientia — avec son propre être. « *Et vidi quia non solum locis sua quæque suis conveniunt, sed etiam temporibus* » — et je reconnus que toutes les choses concordent non seulement avec leur place mais aussi avec leur temps (*Conf.*, VII, 15). Le propre-étant qu'il est et qui se présentise temporellement, devient ce qu'il est dans le temps parce que à ce moment-là — dans le « *punctum ipsum temporis* » — il se détemporalise en présence de son être. L'être qui se rend présent rend évident en cet instant la concordance de l'étant avec lui-même, et par là même sa vérité.

C'est au moyen de cette subjectivité transcendante, que l'expérience intime du temps se transforme en « *kairos* », une notion que saint Augustin oppose à « *Chronos*[1] », qu'elle devient le seul temps décisif de l'homme. Qu'est-ce qui, dans ce « *kairos* », est donc atteint en tant que « *punctum ipsum temporis* » ? La réponse nous est donnée par cette expérience de l'être que saint Augustin a faite près d'Ostie :

« Et nous montions, méditant, célébrant, admirant vos œuvres au dedans de nous-mêmes et nous parvînmes jusqu'à nos âmes et nous les dépassâmes pour atteindre

1. *Epist. lib.*, epist. 78.

cette région d'inépuisable abondance où vous rassasiez éternellement Israël de l'aliment de vérité, là où la vie est la sagesse, principe de tout ce qui est, a été, sera, sans qu'elle ait été faite elle-même, car elle est comme elle a toujours été, comme elle sera toujours. Ou plutôt, en elle, point de passé, point d'avenir, l'être seulement, puisqu'elle est éternelle : or, avoir été, devoir être, ce n'est pas être éternel. Et tandis que nous parlions de cette sagesse, que nous y aspirions, nous y touchâmes un moment dans un suprême élan de nos cœurs » (*Conf.*, IX, 10, trad. Labriolle, p. 228).

« Dans un éclair de pensée, nous touchons enfin à l'éternelle vérité », « *rapida cogitatione attingimus æternam sapientiam* » (*Conf.*, IX, 10). Le « *kairos* » se transforme en l'instant où surgit l'éternelle et éblouissante clarté de la sagesse. Avant elle il n'est point de temps, et pourtant il y a avant elle l'éternité du créateur, d'où elle tire son origine *(exordium)* (*Conf.*, XII, 15) ; et quoique ce ne soit point une origine dans le temps, elle est cependant la condition de son être. Par « *exordium* » il faut entendre ici la priorité métaphysique de l'origine qui est à la fois condition et principe de l'étant. Dans la sagesse, il n'est point de temps, quoique la sagesse ne soit point sans commencement. On trouverait en elle l'inconstance par laquelle « elle s'assombrit et se fige », si un sublime amour ne la faisait se dévouer et s'attacher à son Créateur (*Conf.*, XII, 15). Par ce contact avec l'éternelle sagesse, le « *kairos* » se transforme en « *ordo temporis* ». En tant qu'être et éternité — en tant que transcendance — l'éternelle sagesse répand la lumière et devient une évidence dans cette expérience du temps. Au moyen de la sagesse elle-même, l'étant est devenu lumière, il brille et répand sa lumière dans la connaissance et en rejaillit. La sagesse donne l'évidence à la connaissance. Elle est le « *lumen indeficiens* » (*Conf.*, XIII, 10). Il est alors possible de voir clairement pourquoi la philosophie, comprise comme une métaphysique, rend possible, justement par l'amour de la sagesse, la connaissance de l'étant. Cependant, si grande que soit la différence entre la lumière qui éclaire et celle qui est éclairée, la différence n'est pas moins grande entre la sagesse qui crée et celle qui est créée. L'éternelle sagesse serait toutefois chan-

geante si elle n'éclairait pas, si dans son sublime amour elle n'éclairait pas à partir de cette source de lumière qu'est Celui qui l'a créée. Quoique, en tant que transcendance, elle soit éternelle, elle n'est cependant pas tout à fait semblable à « son Père », ni tout à fait éternelle comme Lui. En tant que créature sublime — intellectualis natura — elle est cependant le principe intelligible de l'étant (*Conf.*, XIII, 15)[1].

Quand Gilson, à propos de la réflexion sur le temps de saint Augustin, nous fait penser à Heidegger et qu'il dit : « Sein und Zeit, Être et Temps : le maître problème posé par Heidegger est celui-là même qu'avait posé saint Augustin[2] », ceci pose bien le problème dont il est ici question. Mais pour Heidegger, le temps est l'horizon de l'être. « En essayant de poser concrètement la question du sens de l'être, le but provisoire de cette question est « l'interprétation du temps en tant qu'horizon possible de toute compréhension de l'être en général[3] ». Pour la métaphysique sophiologique de saint Augustin, l'être est considéré, en tant que « æternum et sapientia », comme l'horizon du temps, dans la mesure où il est possible de parler du problème de l'horizon chez saint Augustin. Heidegger n'a pas encore publié le troisième chapitre de la première partie de « Sein und Zeit », qu'il intitule lui-même « Zeit und Sein ». Son traité : « De l'essence de la vérité » nous donne un aperçu de ce que pourrait être, dans sa pensée, ce passage de « l'être et le temps » à « le temps et l'être[4] ».

L'homme *est* entre le Temps et l'Être, mais quand il devient lui-même par le temps et dans le temps, il *n'est pas*, dans la mesure où il est affecté par le néant entre le « *nondum* » et le « *jam non* » du temps. Dans la dialectique de la ressemblance et de la dissemblance (Æhnlichkeit und Unæhnlichkeit), du temps et de l'être, du temps et de l'éternité, l'homme reste exposé aux « *angustiæ temporis* » (*Sermo*, VI, 4, 6). Celles-ci deviennent l'indice de la temporalité, de la finitude, du caractère mortel de celui qui, par sa réflexion, détemporalise le

1. Gottlieb Soehngen : *Die Einheit der Theologie*, 1952, p. 101.
2. Etienne Gilson : *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, 1947, p. 53, ainsi que Henri-Irénée Marrou : *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, 1950, p. 43.
3. Martin Heidegger : *Sein und Zeit*, p. 1.
4. Martin Heidegger : *Ueber den Humanismus*, 1949, p. 17.

temps pour atteindre l'être de l'éternelle sagesse. Ces « *angustiæ temporis* » nous ramènent sans cesse à la question : « J'ignore d'où je suis venu ici — dois-je dire en cette mourante vie, ou bien en cette vivante mort ? » (*Conf.*, I, 6). C'est ici que nous touchons au point décisif de la réflexion de saint Augustin sur le temps, car dans cette actualisation (Ereignis) de sa propre maturation par le temps (Zeitigung), et à travers ce contact de l'être (l'éternelle sagesse), l'homme reste temporel. Ce « *kairos* » est un événement dans le temps. C'est un événement qui, comme le temps lui-même, passe avec la soudaineté et la brièveté de l'éclair. Mais même si la « *visio in ictu trepidantis aspectus* » atteint la vérité, cette question subsiste toujours : « Qu'est-ce donc qui m'éclaire par intervalles, et frappe mon cœur sans le blesser ? Je me sens plein d'émoi et tout embrasé d'amour : d'émoi, dans la mesure où je suis différent de cet inconnu ; d'amour, dans la mesure où je m'y sens pourtant semblable. La sagesse, oui, c'est la sagesse elle-même » *Conf.* XI, 9, trad. Labriolle p. 304). Dans une vision magnifique quoique dans des signes et dans des temps, dans des jours et dans des années (*Conf.* XIII, 18) — au moyen de la « *visio temporalis* » (*Conf.* XIII, 37) — tout ce qu'on peut distinguer et connaître nous est rendu possible par la lumière de la sagesse.

Mais quel est alors le sens du temps lui-même ? « *Hæc enim nunc dicit tempora quæ intervallorum distinctione æternitatem incommutabilem supra se manere significant, ut signum, i. e. quasi vestigium æternitatis tempus appareat* » (*De Gen. ad litt. imp. liber.* 13. 38).

Quand il réfléchit sur le temps, l'homme fait en sorte que l'étant devienne la marque de l'éternité[1].

Rudolph Berlinger.

---

1. Diese Abhandlung erschein ebenfalls (in deutscher Sprache) in der « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1953.

LA PHILOSOPHIE AUGUSTINIENNE

A PROPOS DE QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS

Tout grand philosophe a son originalité. Celle de saint Augustin, qui mérite incontestablement de prendre rang parmi les grands philosophes, est, en particulier, d'unir plus que tout autre, en une synthèse vivante, la foi, la philosophie, la théologie et la culture humaine. Tous ces éléments que nos habitudes modernes tendent à attribuer chacun à un spécialiste, l'augustinisme les maintient indissolublement liés, sans les confondre, mais sans jamais les séparer. Aussi n'est-il pas possible d'étudier un peu profondément l'un des aspects de cette riche synthèse, sans rencontrer plus ou moins tous les autres.

C'est la remarque préliminaire qu'il convient de faire au seuil de cet article où nous nous proposons, par l'examen de quelques ouvrages récents, de montrer combien la philosophie augustinienne continue à intéresser notre temps. Souvent les auteurs de ces travaux ont été entraînés par la logique de leur sujet à aborder d'autres domaines. Sans négliger de signaler ces raccords, nous nous en tiendrons au point de vue philosophique au sens actuel du mot[1]. Nous rencontrerons d'abord plusieurs recherches importantes sur les *sources* ou les *origines* de la philosophie augustinienne ; puis, quelques nouveaux *exposés d'ensemble* qui s'amorcent ; mais surtout l'approfondissement de *thèmes psychologiques* ; enfin, plusieurs études mettent en lumière les *influences lointaines* de l'augustinisme.

---

1. Sur la *Philosophie augustinienne*, voir l'article de G. Bardy, dans l'*Année Théologique*, 1947, p. 382-400.

I. — LES ORIGINES

La première source de renseignements sur la philosophie de saint Augustin sera toujours évidemment l'œuvre elle-même, en particulier la série des *neuf dialogues philosophiques*, mise davantage à notre portée par la nouvelle édition des Œuvres complètes de saint Augustin[1]. Ce qui frappe en ces premiers ouvrages du converti de Milan, c'est l'insistance avec laquelle leur auteur proclame sa joie de se convertir *à la philosophie* : il n'y a pour lui « d'autre bonheur que de l'étudier et de vivre en cette étude[2]. » Elle est le port où il veut se réfugier pour trouver la « vie heureuse[3] », car elle est la sagesse qui donne à l'âme sa plénitude. Sans doute, il s'agit de la *sagesse chrétienne* qui nous livre la pleine vérité sur notre destinée à la lumière de la foi, pour que notre raison cherche ensuite à la comprendre : il ne s'agit pas de la philosophie au sens moderne d'un effort autonome de l'intelligence humaine. Mais cette dernière n'est pas exclue de l'idéal augustinien ; et c'est bien à elle en même temps qu'à la foi catholique qu'Augustin s'est converti à Milan en 388.

C'est ce qui apparaît en son vrai sens dans le grand ouvrage de M. H.-I. Marrou : *Saint Augustin et la fin de la culture antique*[4]. Augustin y est considéré comme le représentant de cette culture des premiers siècles chrétiens qu'on appelle d'ordinaire avec une nuance péjorative celle du Bas-Empire ou de la « décadence ». Mais, mieux étudiée, cette période apparaît au contraire en pleine vitalité ; placée entre l'idéal païen de l'hellénisme rationaliste et la coupure de la barbarie qui la termine brusquement en Occident[5], cette civilisation

1. Edition Desclée de Brouwer, Paris : Biblioth. augustin. ; 1re Série : *Opuscules*, 12 vol. parus ; les t. IV-VII contiennent les *Opuscules philosophiques*. Sur cette édition voir *Année Théologique*, 1951, p. 272-278 : *Un monument patristique*, par F. Cayré.

2. *Contra Academicos*, l. I, n. 4 ; B.A., T. IV, p. 67.

3. *De beata vita*, l. I, n. 1 ; B.A., t. IV, p. 223 ; voir aussi *De Ordine*, l. I, n. 9 ; B.A., t. IV, p. 317.

4. Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 24 × 17, 620 p., édit. de Boccard, Paris, 1938 ; 2e édition, 1949, avec un fasc. II *Retractatio*, p. 623-713 ; sur ce dernier, voir *Bulletin augustinien*, n. 127.

5. En Orient, elle s'est poursuivie de longs siècles, dans la remarquable civilisation byzantine.

de l'Empire romain a ses caractères propres, en particulier celui de donner une place prépondérante à la formation scolaire, rhétorique ; et celui d'être imprégnée de préoccupations religieuses, grâce au triomphe, chez les païens, des mystères orientaux, et chez les chrétiens, de la prédication évangélique.

M. Marrou n'a pas l'intention d'étudier tous les aspects de cette civilisation, mais seulement la *culture* qui est, dit-il, « l'aspect intellectuel d'une civilisation » (p. VIII) ; de plus, il la prend au sens strict, non comme fait social, mais comme formation personnelle, Augustin en étant pour lui le type. Or, cette culture du Bas-Empire comporte comme l'élément dominant, la formation à l'*éloquence*, terme des études préliminaires de grammaire et synthèse de rhétorique et d'érudition historique et scientifique, celle-ci d'ailleurs étant, non pas cherchée pour elle-même, mais toute subordonnée aux besoins de l'éloquence : « *Vir eloquentissimus et doctissimus* » : tel est l'éloge suprême adressé alors au lettré.

Mais en face de cette « culture littéraire », se dresse dans l'histoire comme une concurrente, la « culture philosophique » : Depuis que Platon l'a personnifiée en face d'Isocrate (IVe siècle avant J.-C.) elle a toujours gardé des représentants, malgré la prédominance pratique de sa rivale ; et aux temps même d'Augustin, il n'était pas inouï de voir des lettrés passer de l'idéal purement rhétorique à un mode de vie inspiré par la philosophie. Tel fut par exemple, le choix de Sénèque le Jeune qui préféra à la gloire littéraire de son père Sénèque le Rhéteur les joies austères de la philosophie stoïcienne. La conversion d'Augustin, au moment où il quitte l'enseignement de la rhétorique et renonce à toute ambition de carrière publique comme à tout désir de mariage, pour se retirer avec quelques amis à Cassiciacum, puis à Thagaste, a d'abord cette signification : comme il nous le dit lui-même, c'est une « conversion à la philosophie », ce qui imposait une autre direction, et à sa vie morale, soumise désormais à l'ascétisme chrétien, et à sa pensée, orientée tout entière vers la conquête de la « sagesse », et à sa culture enfin, par un « renouvellement total de sa vie intellectuelle (p. 163) » en fonction de son nouvel idéal — « *Studium sapientiæ* », tel est le programme de cette culture.

Mais bientôt un virage non moins brusque apparaît dans la vie d'Augustin, quand il est ordonné prêtre presque malgré

lui par l'évêque d'Hippone (p. 291) auquel il succède en 396. Sans renoncer à la recher;he de la sagesse ni à la conquête de la « vraie philosophie », puisque celle-ci a été pour lui dès le début synonyme de « vie chrétienne parfaite », il accentue le caractère chrétien des moyens qu'il emploie pour atteindre ce but : la prière et le recours aux lumières de la Révélation, surtout par la méditation de l'Écriture Sainte ; et sa culture, comme son activité littéraire commandée par son devoir d'état, se met de plus en plus au service de l'Église et du salut des âmes. Et il découvre ainsi, non seulement pour le prêtre et le religieux, mais pour tout lettré converti à la vraie foi, une nouvelle culture : la *culture chrétienne* dont il donne les normes dans son « *De Doctrina christiana* ».

Telles sont les trois parties de la thèse de M. Marrou : 1° *Vir éloquentissimus et doctissimus* (p. 1-168) ; 2° *Studium Sapientiæ* (p. 168-328) ; 3° *Doctrina christiana* (p. 325-546).

On voit tout l'intérêt de la deuxième partie pour déterminer par ses origines culturelles, le sens de la philosophie augustinienne. La « recherche de la sagesse » qui en est la définition même, présente trois aspects : d'abord un *aspect religieux* et surnaturel qui s'affirme, quoi qu'on en ait dit, dès les « dialogues » de Cassiciacum : il faut la prière pour obtenir les grâces indispensables à qui cherche la sagesse. « Ce sont tes prières, dit Augustin à sa mère, qui m'ont valu de Dieu la volonté d'être désormais tout entier à la recherche de la vérité[1] ». De là vient cette maxime fondamentale dans la méthode augustinienne : « Il faut d'abord croire avant de comprendre ». La lumière et l'aide de l'autorité divine sont la première condition pour réussir la conquête de la vérité. — Le deuxième aspect est un *aspect moral* : un travail de purification, où nous rejoignons un des préceptes essentiels de la méthode de Platon, mais en lui donnant l'efficacité de la vertu chrétienne commandée par la charité. Cette purification morale qui conduit à la sainteté, est également nécessaire pour le vrai philosophe, celui qui trouve « Dieu » ; car cette philosophie, comme celle de Platon d'ailleurs, est proprement une « philosophie mystique[2] ». Par elle, on ne se contente pas de trouver la vérité :

1. *De ordine*, l. II, c. xx, n. 52 ; B.A., t. IV, p. 455.
2. Sur ce point, voir des précisions plus loin, p. 293-294.

à mesure qu'on la connaît, on veut en jouir ; et par un exercice quotidien de méditation, on s'efforce de s'élever à la contemplation de Dieu (p. 183). On a ainsi le troisième *aspect*, *intellectuel*, qui définit la culture : il consiste en une recherche métaphysique des plus hautes vérités et une méditation qui tend à en faire le climat habituel de l'âme.

M. Marrou devait s'en tenir à l'aspect culturel, sans aborder les doctrines elles-mêmes. Il montre comment les sept « arts libéraux » qui constituaient le fond de l'éducation romaine sont pleinement conservés dans le nouvel idéal philosophique d'Augustin ; mais désormais, complètement subordonnés à la poursuite de la sagesse. Pourtant, pour le converti de Cassiciacum, leur acquisition préalable reste *indispensable* : c'est la thèse en particulier du *De ordine* dont M. Marrou nous découvre la belle ordonnance. Licentius, le jeune poète, brûlant d'un tel amour pour la « philosophie » qu'il veut en abandonner son poème inachevé, est renvoyé à ses vers[1] : ainsi l'exige l'ordre des études et la vraie méthode philosophique : les sept arts libéraux sont les degrés pour monter à la sagesse[2].

A ce point de vue, la méthode philosophique pratiquée par Augustin dans ses « dialogues » et qui, d'abord, paraît déroutante, s'éclaire parfaitement. Les longues recherches préalables qu'on prendrait aisément pour d'interminables digressions, ne sont nullement des hors-d'œuvre. Ce sont des exercices nécessaires pour préparer l'esprit à la possession finale de la vérité : je dis bien « *possession* » et non seulement *découverte*. Un seul raisonnement décisif, bien construit en pleine clarté rationnelle suffirait sans doute pour cette découverte. Il ne suffit pas à la philosophie augustinienne qui veut nous établir dans l'habitude de vivre en compagnie de la Vérité, à son service, en face d'elle, dans l'enivrement de sa possession, en un mot, dans la « vie contemplative » ; car tel est le but de cette philosophie « mystique » qui apparaissait à Augustin « philosophe » comme le but même de la vie : la « vie heureuse »[3]. Il y faut donc une préparation, non seulement religieuse et morale, mais aussi

1. *De ordine*, l. I, n. 23-24 ; B.A., t. IV, p. 337-340.

2. Dans ses *Révisions* (l. I, c. III) Augustin trouvera exagéré ce rôle dévolu aux arts libéraux : car si la vraie sagesse est celle du Christ, cette culture profane ne lui est plus indispensable.

3. C'est la thèse défendue par le *De beata vita*.

intellectuelle : un exercice préparatoire de recherches sur les problèmes connexes où l'esprit se dispose peu à peu à *toucher* le vrai, ou plus exactement, la « Vérité » qui est Dieu.

Par là, en particulier, la méthode si curieuse du *De Musica* nous livre son secret ; car ce dialogue ne diffère nullement des autres « dialogues philosophiques ». Si on y trouve cinq livres entiers consacrés à des considérations de rythmique poétique, on se fourvoirait totalement en y cherchant un manuel de rhétorique ordinaire. Ce sont là des exercices continuels pour découvrir dans l'art des vers les « reflets de la vérité », grâce aux lois des nombres qui expliquent les divers rythmes... Tout y est ramené à ce but qui conduit enfin au VI[e] Livre « où se trouve le fruit des cinq autres », à une ascension triomphante de la raison vers Dieu et ses harmonies éternelles. On voit quelle clarté répand sur la méthode philosophique d'Augustin, cette analyse de sa culture et des divers éléments qui y sont mis en œuvre.

*

* *

Dans l'ordre des doctrines, on reconnaît unanimement, à l'origine de l'augustinisme, le rôle prépondérant du néoplatonisme : cette influence est d'ailleurs consciente et avouée. Mais la critique historique moderne a voulu la préciser et a soulevé une vive controverse sur le sens de la conversion du rhéteur de Milan telle que nous la rapportent ses premiers dialogues. Cette « conversion philosophique » dont nous venons de parler avec M. Marrou, a-t-elle fait d'Augustin un vrai chrétien ou simplement un néoplatonicien qui n'aurait atteint la foi authentique qu'au moment de son ordination, en accentuant, comme nous l'avons vu, l'aspect religieux de sa culture ? Deux ouvrages récents, l'un du R. P. Henry[1], l'autre de M. P. Courcelle[2] ont apporté ici des lumières vraiment nouvelles, même après les nombreux ouvrages écrits sur la question, et en particulier la magistrale réponse du P. Boyer à la thèse

1. Paul Henry, S. J., *Plotin et l'Occident*, 24 × 16, 291 p., Louvain, 1934. Il traite de saint Augustin, c. iii, *Le converti* (p. 63-119) ; c. iv, *l'évêque* (p. 121-148).

2. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 1950 ; voir *Année Théologique*, 1952, *Bulletin augustinien*, n. 196.

de M. Alfaric. M. Courcelle, en effet, après avoir rappelé les épisodes de cette controverse, annonce qu'il va changer totalement de point de vue : « Jusqu'ici, dit-il, les études ont été menées d'ordinaire selon une méthode d'histoire doctrinale, plutôt que selon une méthode d'analyse philologique des textes » (p. 11) et c'est au contraire par cette seconde méthode qu'il se propose de conduire ses « recherches ». Par là il apporte d'incontestables lumières et parfois, des résultats décisifs[1].

Voici d'abord un exemple de « conversion philosophique » contemporaine de l'époque où Augustin est rhéteur à Milan et qui, au témoignage du *De beata vita*, eut une réelle influence sur son changement de vie[2] : c'est celle de Manlius Théodore. Nous savons en effet que cet homme illustre s'était démis de ses fonctions en 383 et menait dans sa propriété rurale de la banlieue milanaise une vie consacrée à l'*otium* philosophique (p. 156). D'après la reconstruction historique très vraisemblable de M. Courcelle, c'est à cet homme qu'Augustin, envoyé peut-être par Ambroise lui-même, vint demander d'abord, avant d'aller trouver le moine Simplicien, des renseignements sur le néoplatonisme ; et c'est cet homme qui lui aurait donné les ouvrages de Plotin traduits en latin par Victorinus. On comprend alors qu'il lui dédie avec tant d'affection son « *De beata vita* » : Augustin s'était retiré à Cassiciacum comme M. Théodore en sa villa milanaise. C'est de lui aussi probablement qu'il attendait des lumières sur l'âme, comme en témoignent les *Soliloques*[3], parce qu'il lui avait promis un livre qu'il écrivait sur ce sujet.

Mais M. Théodore ne persévéra pas dans sa conversion. Au moment où Augustin, évêque et moine, écrivait ses *Confessions*, l'ancien « philosophe » de Milan était rentré dans la carrière des honneurs et dans la vie mondaine. Symmaque et Claudien « le félicitaient d'avoir obtenu le consulat pour l'an 399 et de fournir aux Romains des jeux et des grands spec-

1. Certains points peuvent rester sujets à controverse ; voir *Année Théologique*, 1951, p. 144-151 et 244-271, discussion sur le *Tolle lege*, fiction littéraire ?

2. Voir la *Dédicace* du *De beata vita*, adressée à Manlius Théodore.

3. *Solil.*, l. II, c. XIV, 26 ; B.A., t. V, p. 136-138. — Des œuvres de M. Théodore, il ne nous reste qu'un traité de métrique et l'épitaphe de sa sœur. Mais Claudien signale qu'il écrivit, entre autres, un traité sur *Les parties de l'âme.* Cf. COURCELLE, *op. cit.*, p. 156.

tacles » (p. 154). C'est pourquoi Augustin le désigne en ses *Confessions* comme un « homme gonflé d'un prodigieux orgueil », voulant ainsi stigmatiser sa défection. Nous avons là peut-être deux façons différentes de comprendre et surtout de vivre la « conversion philosophique ». Pour M. Théodore, c'était la préférence donnée à une culture, somme toute humaine, où la sagesse restait sur le plan rationnel. Pour Augustin, c'était l'acceptation sans restriction de l'idéal chrétien, la seule vraie sagesse ; et Cassiciacum ne pouvait être qu'un premier pas vers le monastère chrétien de Thagaste : nouvelle précision sur le sens de la philosophie augustinienne.

Précisément, sur le caractère authentiquement chrétien du néoplatonisme auquel s'est rallié Augustin au moment de sa conversion, les recherches philologiques de P. Henry complétées par celles de M. Courcelle se sont avérées décisives. P. Henry ne se contente pas de comparer les doctrines de Plotin et d'Augustin, il collationne les textes et prend une base d'appréciation très large, tenant compte et des affirmations d'Augustin et des citations formelles et enfin des analogies doctrinales. Et d'abord, par une critique des sources manuscrites, il établit la valeur du témoignage important du *De beata vita* où Augustin raconte que sa conversion fut hâtée par la lecture de quelques livres de Plotin[1]. Un certain nombre de manuscrits portent, en effet, *Platon* au lieu de *Plotin* ; mais la démonstration philologique de P. Henry (p. 82-89) établit que « les règles les plus rigoureuses de la critique textuelle imposent l'authenticité de la leçon *Plotini*, comme un fait absolument sûr » (p. 89).

P. Henry identifie ensuite comme source certaine des doctrines augustiniennes trois traités de Plotin, surtout le *De pulchro* (I Enn., tr. 6) auquel Augustin fait plus d'une fois allusion et qu'il cite deux fois nommément[2]. L'objet et le titre même de ce traité dut lui rappeler son premier opuscule « *De apto et pulchro* » écrit bien avant sa conversion, au temps de sa ferveur manichéenne. Il fut d'autant plus vivement frappé de l'opposition entre les conceptions matérialistes qui le dominaient jusque-là et la doctrine toute spiritualiste de

1. *De beata vita*, c. I, 5 : Lectis autem *Plotini* paucissimis libris.
2. Voir *De Civit. Dei*, l. IX, c. XVII et l. X, c. XVI.

Plotin ; car celui-ci ne voit dans le beau sensible qu'un reflet de la beauté pure, seule vraiment réelle, en Dieu.

Mais la conclusion la plus importante qui découle de cette étude textuelle approfondie, est le caractère pleinement chrétien du néoplatonisme d'Augustin, tel qu'il se présente dans les premiers dialogues de Cassiciacum, en conformité avec le témoignage des *Confessions.* « Il a cru retrouver, dit P. Henry, dans ces écrits, le Verbe de Dieu dont Ambroise lui avait parlé du haut de l'ambon de la cathédrale de Milan. Et ce Verbe, lumière et vie que lui annonçait saint Jean et Plotin, éblouit alors son intelligence de philosophe » (p. 143).

M. Courcelle, dans ses « études » poursuivies selon la même méthode philologique, prolonge exactement ces conclusions. Il identifie quelques-uns des sermons prononcés par Ambroise au temps où Augustin était son fervent disciple et il montre que le prédicateur utilisait incontestablement les Ennéades[1], traduisant des chapitres entiers, en particulier de la Ire Ennéade, tr. VII et surtout tr. VI « *De pulchro* ». Mais l'évêque imprime à ses sources son génie propre, laissant tomber toute allusion au paganisme, illustrant la doctrine par des citations de l'Écriture, spécialement de saint Paul. C'est donc avec un néoplatonisme pleinement christianisé qu'Augustin est entré en contact par l'intermédiaire des sermons d'Ambroise.

Dès lors, on peut avec M. Courcelle reconstruire très vraisemblablement les événements : le rhéteur de Milan, préoccupé du problème du mal et des difficultés manichéennes contre l'Ancien Testament, trouve dans l'exégèse allégorique d'Ambroise un principe fécond de solution. En même temps, il se voit initié à une doctrine spiritualiste sur l'âme et Dieu et sur leurs rapports mutuels dont il désire ardemment pénétrer les secrets. Mais Ambroise lui-même n'a pas le temps de l'instruire : il le renvoie au philosophe néoplatonicien de Milan, Manlius Théodore, avec lequel Augustin entre en rapports assez intimes, comme le montre la dédicace du *De beata vita.* Il en reçoit la traduction de quelques traités de Plotin, en particulier du *De pulchro* (I En., 7) et cette lecture allume en lui

1. En particulier dans le Sermon « *De Isaac vel de anima* », étudié p. 106-116, et dans le *De bono mortis*, p. 118-127.

« un incroyable incendie », selon sa propre expression[1]. Mais les tentatives d'extase auxquelles il se livre après cette lecture aboutissent à un échec[2] : il est retenu par le poids de ses mauvaises habitudes et il éprouve la nécessité de la prière et de la grâce.

Il s'adresse alors au moine Simplicien pour trouver aide en sa détresse. Au livre VIII des *Confessions* où il rapporte ces visites, il insiste uniquement sur l'aspect religieux de son évolution vers Dieu : c'est l'art de la composition littéraire qui l'amène à traiter à part, au l. VII, son itinéraire intellectuel avec sa rencontre de Plotin ; et au l. VIII, son progrès moral aboutissant à la crise finale. Mais il note que Simplicien le félicite d'avoir choisi comme lecture celle des philosophes « platoniciens » ; car lui-même Simplicien était un platonicien chrétien, ami de Victorinus ; et ce fut lui, pense M. Courcelle, qui expliqua alors à Augustin les convergences, comme les oppositions entre la doctrine du Christ et celle de Plotin. N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'insinue l'auteur même des *Confessions ?* Rapportant son premier contact avec Plotin, il traduit ses impressions en comparant le philosophe avec saint Jean : j'y ai lu, dit-il, « au commencement était le Verbe, et le Verbe était la lumière du monde... » ; mais je n'y ai pas lu : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ». Ce ne sont pas là, semble-t-il, des réflexions de l'Évêque projetées sur des souvenirs passés. C'est le résumé des conversations qu'il eut alors avec Simplicien, où il prit clairement conscience de la portée des prédications d'Ambroise et de ses lectures de Plotin. Il comprit alors ce qu'il considéra toujours comme le véritable sens du spiritualisme néoplatonicien : une doctrine de Dieu et de l'âme pleinement conforme à la Révélation ; mais à laquelle il manquait, pour devenir un idéal efficace de vie, le dogme de l'incarnation et l'acceptation de l'autorité de l'Église catholique et de ses directives ascétiques.

Dans ces conditions, la controverse sur la conversion d'Augustin, ou au néoplatonisme, ou au christianisme, se trouve résolue, faute d'objet. Cette opposition, très réelle en théorie,

---

1. *Contra acad.*, l. I, n. 5 ; B.A., t. IV, p. 68 ; et *De beata vita*, n. 4, *ibid.*, p. 228.
2. Voir le récit des *Confessions*, l. VII, et plus bas, p. 292-293.

n'exista jamais en fait pour Augustin lui-même. La philosophie platonicienne que lui présentaient Ambroise, M. Théodore, Simplicien et même Victorinus dans ses traductions des Ennéades, était, « à peu de chose près : *paucis mutatis verbis* », la doctrine catholique elle-même, telle qu'il la lisait dans saint Jean et saint Paul ; mais en lui ajoutant le Verbe Incarné comme l'indispensable chemin, la méthode nécessaire pour atteindre efficacement cette sagesse béatifiante : cette « philosophie chrétienne[1] ». Aussi en l'embrassant définitivement, non seulement comme doctrine spéculative, mais avec toutes ses conséquences pratiques, Augustin avait bien conscience de retrouver la religion de son enfance, C'est ce qu'il veut dire dans le *De beata vita* en s'adressant à sa mère Monique : « Tu as atteint, ma mère, le sommet de la philosophie[2] », non pas en montant laborieusement les degrés des sept arts libéraux, mais par la prière, la vertu, l'union habituelle avec Dieu. L'évolution d'Augustin nous apparaît ainsi dans son unité vivante, et la crise de Milan unit avec une parfaite aisance en une synthèse indissoluble, la conversion à la « philosophie » et la conversion au christianisme authentique.

De là également la difficulté à laquelle se heurtent tous les historiens pour préciser et dégager dans l'œuvre du docteur d'Hippone, une *philosophie* au sens moderne du mot. Car elle existe chez Augustin comme chez Plotin ; puisque des deux côtés c'est la même doctrine d'ensemble acceptée avec ses principes authentiquement rationnels. Et si Augustin, il faut l'avouer, interprète Plotin d'une façon trop chrétienne, les principes qu'il lui emprunte et le système qu'il en déduit restent franchement intellectuels et rationnels, dans toute la mesure où les forces de notre raison peuvent suffire à découvrir la vérité, en conformité avec les données fournies obscurément, mais infailliblement par la foi. Telle est bien la position historique d'Augustin que confirment les études récentes.

1. Ce rôle du Christ est mis de plus en plus en relief dans l'œuvre augustinienne : les premiers dialogues insistent davantage sur la préparation culturelle et philosophique.

2. Cf. *De beata vita*, n. 27 ; B.A., t. IV, p. 270 ; et *De ordine*, l. I, n. 32, B.A., t. IV, p. 357.

II. — EXPOSÉS D'ENSEMBLE

Pour développer les synthèses bien connues de J. Martin, C. Boyer, E. Gilson, la Bibliothèque augustinienne a annoncé une œuvre en six volumes dont on ne peut que souhaiter vivement la prompte réalisation. Le premier volume « *Initiation à la philosophie de saint Augustin* » par F. Cayré[1], en donnant l'esprit de l'entreprise, montre qu'il est possible de saisir la pensée vraiment philosophique d'Augustin, tout en tenant compte du contexte général, religieux, culturel, mystique, théologique, où elle est vitalement intégrée.

Ce qui caractérise surtout cet ouvrage, c'est sa grande richesse analytique, unie à une vue remarquable du vrai sens de l'augustinisme et spécialement de la philosophie augustinienne. Pour nous *initier* pleinement à ce vaste système, l'auteur se met successivement à trois points de vue : celui des *sources* ; celui des *documents* augustiniens ; celui des *doctrines* et de leur vie.

Par *source* de la philosophie augustinienne, il faut d'abord comprendre la foi et la révélation chrétienne elle-même. Historiquement, c'est à l'intérieur du donné révélé que s'est toujours placé Augustin, non seulement dans sa période plus spécialement religieuse, après son ordination, mais dès l'époque de sa culture philosophique, comme nous l'avons rappelé plus haut. C'est ce qui fait mettre en doute par certains auteurs l'existence chez Augustin d'une philosophie au sens moderne du mot. Malgré la puissance de ce génial penseur, dit-on, si on trouve chez lui une théologie, une mystique admirable, il n'y a pas de système rationnel original qui puisse mériter le nom de philosophie. Le défenseur le plus radical de cette opinion est E. Bréhier qui étend la négation à l'existence de toute philosophie chrétienne. Et de fait, si l'augustinisme est une philosophie, il est par excellence une philosophie chrétienne puisant avant tout sa vitalité dans les données de la révélation et proposant comme méthode essentielle de croire avant de comprendre.

Aussi le premier soin du P. Cayré est-il de tirer au clair le problème de la *philosophie chrétienne*, dans le cas d'Augustin :

1. Voir dans l'*Année Théologique*, 1947, p. 486, une présentation sommaire de cet ouvrage.

il le fait avec une compétence qui doit emporter tous les suffrages. Après avoir analysé cette notion si complexe, si fuyante même, il annonce qu'au lieu « de s'appuyer sur une formule équivoque », il résoudra la question d'une façon plus directe en examinant les rapports concrets qui existent chez saint Augustin entre la foi et la raison (p. 8). « Nous ne cherchons pas, dit-il, le point de vue spécial auquel se plaçait Augustin sous l'inspiration religieuse ou chrétienne[1], mais les *bases rationnelles naturelles de sa pensée*, puisque c'est cela que de nos jours on appelle philosophie » (p. 10). Et il établit qu'on trouve dans les écrits augustiniens un ensemble de doctrines purement rationnelles, parfaitement ordonnées par quelques grands principes inspirés du platonisme ; mais repensés et approfondis par le génie d'Augustin et qui lui servent continuellement de fil conducteur dans ses travaux théologiques : et voilà incontestablement une vraie philosophie, et très originale. C'est ce qu'exposera d'ailleurs plus amplement l'œuvre monumentale à laquelle ce volume d'initiation sert dignement de portail.

Ce travail préliminaire accompli, l'auteur aborde les sources historiques de la philosophie augustinienne. Il en fait un relevé exhaustif, en insistant sur les influences néoplatoniciennes ; et ici, les précisions décisives dues aux « recherches » de M. Courcelle confirment pleinement les conclusions du P. Cayré et leur apportent un précieux complément.

Notre « initiateur » nous introduit ensuite dans l'analyse des ouvrages d'Augustin où s'affirment principalement les thèses philosophiques : d'abord les neuf dialogues de la première période ; mais aussi, bien d'autres écrits : lettres, traités d'apologétique, commentaires de l'Écriture et les grandes œuvres : *De Trinitate, De Civitate Dei*, tout spécialement les *Confessions* auxquelles est consacré le ch. vi en entier. La découverte du néoplatonisme racontée au livre VII de cet ouvrage est examinée avec un sens délicat des nuances et une richesse d'analyse qui ne laisse dans l'ombre aucun aspect (p. 158-166). Notons surtout la deuxième section, « aspect philosophique » (n. 16-23) où Augustin décrit en termes si pre-

1. Comme nous l'avons rappelé plus haut, à ce point de vue, « philosophie » s'identifie pour Augustin avec « vie chrétienne fervente ».

nants sa première « vision » au-dessus de sa raison, de la vérité : « O éternelle vérité, ô vraie charité, ô chère éternité ! Vous êtes mon Dieu ; après vous je soupire jour et nuit[1] ». C'était bien pour Augustin la découverte du principe fondamental de sa philosophie : « Tout s'explique par Dieu, la Vérité même[2] ». « La petite synthèse doctrinale platonicienne tentée en ces pages par l'évêque d'Hippone, conclut l'auteur, a bien saisi les éléments les plus saillants du système, soit la description de la vérité qui en est le terme, soit le mouvement d'ascension par les degrés (p. 163-164) ».

Il n'est donc pas exagéré, semble-t-il, de considérer ce premier contact d'Augustin avec la Vérité comme l'intuition fondamentale de sa philosophie, après laquelle, dit-il, « j'eusse plutôt douté de ma vie que de l'existence de la vérité[3] » ; et cette intuition range la doctrine dans le grand courant de *philosophie mystique*, en prenant « mystique » au sens où ce mot caractérise la pensée de Platon et surtout de Plotin. Ici encore le P. Cayré expose la question avec une clarté parfaite (p. 166-170). La mystique proprement dite suppose trois données essentielles : une connaissance spirituelle de Dieu ; une certaine expérimentation de Dieu par l'amour ; l'origine divine de cette connaissance et de cet amour (p. 167). Cette mystique au sens propre ne peut être que chrétienne ; elle demande la grâce non seulement au degré ordinaire, mais avec une intensité et une efficacité spéciale due à l'exercice des dons du Saint-Esprit. Cette vraie mystique commande souvent la pensée augustinienne[4] et elle déborde l'aspect philosophique.

Mais on peut prendre « mystique » en un sens plus large, pour désigner « la tendance prédominante de s'unir à Dieu » (p. 166), l'élan intellectuel cherchant dans un contact immédiat avec la Source suprême de vérité la lumière pour résoudre les grands problèmes que se pose la raison humaine ; et nous restons alors dans le domaine de la philosophie. Sans doute, il y a des dangers de confusion, et le P. Cayré note justement

1. *Confessions*, l. VII, c. x, n. 16 ; éd. Labriolle, p. 162.
2. Cf. l'ouvrage de C. Boyer : *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin.*
3. *Confessions*, l. VII, *ibid.*
4. Le P. Cayré montre que cette mystique inspire les *Confessions* et se manifeste même déjà au livre VII dont nous venons de parler.

que seule la mystique surnaturelle en réalise pleinement l'essence. Pourtant nous trouvons dans l'histoire une famille de penseurs très remarquables, se plaçant nettement sur le plan philosophique et parfois de façon très consciente et explicite, comme un Plotin, un Bergson, et qu'il serait difficile de mieux caractériser qu'en les appelant des « mystiques ». Certes, en regard du mysticisme surnaturel, cette forme philosophique paraît dévalorisée et inférieure. Mais en face des autres courants de pensée humaine, spécialement de celui qui remonte à Aristote et se pique de rester en contact étroit avec l'expérience sensible, au risque de s'y noyer comme le positivisme moderne, rien ne distingue mieux les penseurs dont nous parlons et n'exprime mieux leur supériorité que le titre de « mystique ». Certes, on peut, et souvent on doit critiquer leur audace, la juger téméraire, vouée à l'échec, leur préférer la démarche plus modeste et plus sûre d'un intellectualisme modéré. Mais cette race de penseurs existe dans l'histoire avec ses ambitions spiritualistes et sa méthode intuitive et synthétique : on ne peut mieux l'appeler que « mystique ».

Notons d'ailleurs que ce mysticisme philosophique en son contenu positif ne s'oppose nullement au mysticisme surnaturel ; car « la grâce ne détruit pas la nature » en ce domaine non plus. C'est pourquoi il existe toute une classe de penseurs chrétiens qui sont d'authentiques philosophes et dont la doctrine se déploie en un climat non moins authentiquement mystique et surnaturel : tel un saint Anselme, un saint Bonaventure, et le premier de tous, saint Augustin dont s'inspirent tous les suivants. Cette intime union chez lui de l'élan de l'âme vers Dieu fondé sur la foi, la prière et la grâce avec les démarches philosophiques de la raison qui voudrait « comprendre », rend plus difficile et plus délicate une distinction claire entre philosophie et théologie en augustinisme ; mais elle donne à cette philosophie des caractères très tranchés qui la classent d'emblée dans le grand courant de la « philosophie mystique ».

C'est aussi ce qui ressort de l'exposé des deux grandes théories, des *Idées* et de *l'illumination* par lesquelles le P. Cayré nous introduit, du point de vue doctrinal, dans la philosophie augustinienne (p. 181-243). Pour interpréter le monde intelligible de Platon, Augustin place sans hésiter les Idées exemplaires dans le Verbe, le Logos annoncé par saint Jean comme

la Lumière de tout homme venant en ce monde et comme le Créateur par qui seul tout a été fait. La manière dont le néoplatonisme lui fut transmis par saint Ambroise explique cette transposition si importante : elle était le bien commun des platoniciens chrétiens. Mais Augustin, mieux que tous les autres, sut en déduire les conséquences, soit en théodicée, dans la doctrine de la création, de la Providence, de la science divine, etc... ; soit en psychologie, dans sa théorie si originale de l'*illumination*.

Le P. Cayré insiste particulièrement sur cette dernière. Son étude fondée sur une analyse fouillée des textes et sur l'examen critique des diverses théories émises avant lui, le conduit à une solution modérée, bien équilibrée et très satisfaisante. L'illumination, dit-il, peut se définir « une perception intellectuelle des vérités fondamentales, lesquelles manifestent l'action supérieure d'une Vérité pure et transcendante et la font voir indirectement » (p. 234-235). Du côté de Dieu, elle est une action sur l'esprit ; du côté de l'homme, c'est une opération de l'esprit qui consiste en une sorte d'intuition de la vérité. Mais ici encore il ne faut pas oublier la complexité synthétique de la pensée augustinienne. En cette notion ainsi schématisée de l'illumination, il y a bien des nuances possibles : au degré naturel de la pensée philosophique peut s'ajouter l'influence surnaturelle de la foi, puis de la vie mystique. Et cette activité toute spirituelle de l'esprit, en saisissant la vérité pure, ne sépare pas celle-ci des objets réels où elle est participée, et elle doit commencer à la voir dans le sensible pour s'habituer à la contempler dans le miroir de l'âme et sous ses aspects plus spirituels.

Ainsi se manifeste une des notes les plus caractéristiques de l'augustinisme : sa richesse synthétique. En chaque question, l'ensemble du système reste présent à la pensée d'Augustin, avec tous ses aspects naturels et surnaturels, spéculatifs et pratiques, intimement unis, mais jamais confondus. L'ordre parfait qui y règne n'est pas dû aux analyses si claires de la méthode abstractive (dont l'absence totale est très remarquable en augustinisme, pour le distinguer nettement du thomisme) ; il vient de la prédominance d'un point de vue, et du concours de tous les détails au même but, poursuivi et réalisé souvent

avec un art consommé, spécialement dans les grands traités et les premiers dialogues philosophiques.

Plusieurs autres caractères de l'augustinisme sont signalés par le P. Cayré, en particulier son spiritualisme qui en fait l'étude par excellence de Dieu et de la vie de l'esprit et qui met sans cesse en relief les préoccupations morales : « L'augustinisme en son ensemble est, par dessus tout, une spiritualité, et sa philosophie est essentiellement un spiritualisme » (p. 263-264). Cette spiritualité est surnaturelle, fondée sur la foi et la grâce ; mais ce spiritualisme comporte à sa base une réflexion pénétrante, fondée sur des principes accessibles à la lumière naturelle de la raison et qui est une vraie philosophie.

Il est incontestable historiquement qu'Augustin lui-même a mis la foi à la base de sa philosophie[1]. Mais le P. Cayré montre que ce lien entre foi et raison n'est pas « essentiel », en ce sens que la philosophie comme telle disparaîtrait pour faire place à une théologie (au sens moderne du mot), c'est-à-dire à une réflexion de la raison sur les données de la foi. Ce lien est d'ordre méthodologique et propédeutique : la foi par son influence suréminente, est la condition indispensable pour que notre raison blessée par le péché, puisse s'aventurer sans crainte d'erreur dans l'examen des grands problèmes de la vie qui forment le fond de la philosophie ou sagesse, telle qu'on la comprenait unanimement au temps d'Augustin et telle que les penseurs modernes, en particulier les existentialistes, la comprennent encore. La foi constitue le climat de vérité à l'intérieur duquel la raison retrouvant ses forces natives, peut concevoir sa doctrine philosophique[2]. « Pour Augustin, conclut le P. Cayré, la foi constitue le milieu favorable à l'épanouissement de la raison. La foi n'a pas empêché la pensée personnelle de s'épanouir ; elle l'a plutôt stimulée en fixant les limites extérieures qui ont prévenu des déviations et des pertes d'énergie vitale » (p. 250).

Il reste que, dans ses rapports avec la foi, comme en ses thèses essentielles, la philosophie augustinienne pose bien des

1. M. Gilson l'a bien montré dans son ouvrage *Introduction à la philosophie de saint Augustin.*

2. Cf. *Esprit de la philosophie médiévale* par E. Gilson. Ce qui est dit des philosophies chrétiennes du Moyen Age vaut d'abord pour la philosophie de saint Augustin.

problèmes délicats. L'ouvrage du P. Cayré sera un guide sûr pour aider à les résoudre.

*
* *

De son côté, M. Sciacca lance un grand ouvrage en trois volumes qui sera, en langue italienne, une présentation magistrale de l'augustinisme, surtout au point de vue philosophique. Le vol. I : *S. Agostino.* 1° *La vita e l'opera.* 2° *L'itinerario della mente*[1] a paru. Le vol. II sera *L'itinerario della volontà ;* le vol. III, *L'itinerario della natura : Dio, Christo, la Chiesa.* Deux traits caractérisent de prime abord cette œuvre : sa méthode synthétique, qui ne néglige aucun aspect de l'augustinisme pour en saisir le sens vrai ; son point de vue génétique qui s'attache en chaque question à décrire les progrès de la pensée augustinienne, en s'en référant aux sources selon l'ordre chronologique[2].

L'ouvrage est avant tout une étude philosophique. Sciacca, professeur éminent de philosophie, d'abord partisan de l'idéalisme hégélien, mais converti à ce qu'il appelle l'*idéalisme réaliste* qui n'est autre que le platonisme chrétien (p. XIV), s'en tient à ce point de vue qui lui est familier. Il est convaincu que l'augustinisme possède toute la vérité de l'idéalisme et qu'il est seul capable de guérir cette erreur moderne encore si virulente chez beaucoup. Il a conscience, dit-il, « que sa propre pensée est dans la même ligne que l'augustinisme authentique et orthodoxe, qu'elle s'en nourrit et construit sur lui sa vérité » (p. XV). Mais avant d'aborder les problèmes actuels, il a voulu faire œuvre d'historien et exposer la philosophie augustinienne telle qu'elle ressort des écrits d'Augustin.

Le tout se divise en deux parties fort inégales : I. *La vie et l'œuvre* comme esquisse historique. II. *La vie de l'esprit,* subdivisée selon les trois « itinéraires » signalés : celui de la pensée, celui de la volonté, celui de la nature.

1. Voir la présentation de cette œuvre dans l'*Année Théologique*, 1949, Bulletin August., n. 122.

2. Voir par ex., l'étude « Doctrine de l'erreur », des *Soliloques* au *De Trinitate*, p. 179-185 ; la mémoire, avant les *Confessions*, dans les *Conf.*, dans le *De Trinitate*, p. 252-269, etc.

Manifestement, la première partie (biographique) a pour but de retracer la formation de la pensée philosophique d'Augustin, telle qu'elle apparaît en ses premiers dialogues et se manifeste ensuite en toute son œuvre : 70 pages sont consacrées à cette étude, tandis que 10 seulement résument toute l'activité pastorale et doctrinale du prêtre et de l'évêque d'Hippone. L'auteur suit les Confessions, sans négliger de les contrôler par les « dialogues » contemporains des faits ; et, conduit par les textes, il rejoint l'interprétation qui s'impose de plus en plus : Augustin, avant même de lire Plotin, était sincèrement converti au catholicisme authentique. D'une part, note-t-il, Augustin rhéteur à Milan, croyait à l'existence de Dieu, à sa transcendance, à son immutabilité ; mais il ne pouvait pas encore le concevoir *incorporel.* Et d'autre part, il ne pouvait accepter une religion d'où le Christ fût absent ; mais il n'arrivait pas à comprendre comment le Verbe pût se faire homme. Sur ce dernier point, certes, les écrits de Plotin ne pouvaient lui donner aucune lumière ; c'est pourquoi, conclut Sciacca, Augustin ne s'est jamais converti au néoplatonisme, pas plus qu'à la sagesse cicéronienne après la lecture de l'Hortensius. C'est à l'Église catholique et à sa vie spirituelle qu'il s'est converti, entraîné par l'exemple des moines et après les explications d'Ambroise et de Simplicien.

Mais Plotin lui a fait comprendre l'Etre spirituel. A son école et grâce à sa méthode, Dieu lui est apparu comme la Vérité personnelle, éternelle, que seul voit l'œil de la charité et que ne peut encore contempler une âme en proie aux passions, comme la sienne en ce moment. Rien de plus important que cette découverte au point de vue philosophique[1] ; mais ce n'était pas encore la vraie conversion : c'était seulement une étape par laquelle Dieu l'y conduisait. Dans une importante note (p. 101-121) l'auteur justifie son exégèse et institue un examen critique des opinions adverses ; il montre à son tour que « le néoplatonisme des dialogues est pleinement d'accord avec celui des Confessions » (p. 207). Aux nombreuses références bibliographiques signalées en cette note, il faudra ajouter les

1. Voir plus haut, p. 292-293, l'analyse du P. Cayré sur ce texte du l. VII des *Confessions*.

Recherches de M. Courcelle qui jettent, comme nous l'avons dit, une lumière décisive sur ce point d'histoire.

Pour décrire l' « itinéraire de notre pensée » vers Dieu, M. Sciacca pose dès l'abord le *problème de la vérité.* Car c'est en nous, dans la partie mentale et spirituelle de notre être que se présente au philosophe augustinien l'objet de recherche. Le *Contra Academicos* n'est pas seulement le premier ouvrage d'Augustin chronologiquement, il est aussi la vraie porte d'entrée de sa philosophie en donnant accès au monde idéal, aux vérités éternelles à l'abri de tout scepticisme. On souligne ainsi un des caractères essentiels de la méthode augustinienne : son *intériorité* : c'est en nous que nous devons rentrer pour trouver la vérité.

Mais avant d'en être illuminé pour la posséder pleinement (ce que décrira le ch. IV), le philosophe doit d'abord traverser la sensation pour s'en purifier (ch. II) et considérer l'erreur pour la surmonter (ch. III). Augustin, note Sciacca, ne pose jamais les problèmes dans l'abstrait : sa philosophie est souvent une « biographie », une projection dans l'ordre des méthodes et des doctrines de ses propres expériences intellectuelles. Avant de trouver le chemin de la vie heureuse par la contemplation du Vrai (et sa philosophie est avant tout cela), il avait été l'esclave de ses passions, attiré par le monde corporel. C'est en fonction de cette expérience qu'il présente une théorie de la sensation comme premier échelon de son ascension vers Dieu.

La sensation est une activité de l'âme spirituelle (mens), mais en tant qu'elle a pour fonction de diriger le corps. Son domaine n'est pas celui de la vérité immuable, mais celui des phénomènes passagers qui agissent sur nos corps ; mais elle les traduit fidèlement dans la conscience : c'est à la raison de les interpréter selon sa propre lumière pour ne pas se tromper. Par la sensation, l'âme n'est pas au sens propre l'esclave du corps ; car cette opération est toute immanente, et le corps ne peut agir sur l'esprit. Mais en s'occupant du corps, l'âme est distraite de son but essentiel, la contemplation du vrai ; si elle y prend plaisir — ce qui est une perpétuelle tentation — elle se diminue et volontairement se fait esclave ; bien que, dans l'ordre de la Providence, sa fonction de régir le corps ait sa raison d'être. De là cet équilibre instable dans l'activité

sensible, qui se traduit pour l'âme par la nécessité du combat continuel afin de conquérir la liberté de monter vers Dieu.

La nécessité de surmonter l'erreur est, de nouveau, la traduction dans l'ordre philosophique d'une expérience de jeunesse. Augustin avait d'abord été séduit par le manichéisme ; et tandis qu'il en était l'apôtre convaincu, comment aurait-il pu s'en débarrasser, puisqu'il le croyait vrai ? D'où le problème qui se pose au penseur désireux d'aller au « Vrai » : comment vaincre l'obstacle de l'erreur, s'il le rencontre ? Cela n'est pas possible, répond Augustin, par des influences externes : il faut que l'âme soit docile à l'appel de la Vérité qui retentit au dedans d'elle-même, qu'elle se sépare des distractions sensibles, qu'elle purifie l'œil de l'esprit ; et c'est en trouvant en elle-même la lumière de la vérité qu'elle pourra en même temps surmonter ses erreurs.

Le problème de l'erreur rejoint ainsi un problème moral : on doit se purifier principalement de ses attaches au monde sensible et plus encore de l'orgueil de l'esprit qui est l'ennemi le plus tenace de la vérité désintéressée. C'est en analysant divers ouvrages d'Augustin selon l'ordre chronologique, des *Soliloques* au *De vera religione* et au *De Trinitate*, que l'auteur montre comment cet aspect moral s'impose de plus en plus aux réflexions d'Augustin et caractérise son explication de l'erreur (p. 179-189).

Ce recours à l'analyse génétique des problèmes donne à l'exposé de M. Sciacca une grande richesse d'aperçus. Mais il ne va pas sans un inconvénient qu'on trouve déjà dans les traités mêmes d'Augustin : la pensée semble se reprendre sans cesse ; la solution complète n'apparaît que progressivement par l'addition de nouvelles précisions. Pour ne pas se tromper sur l'idée de l'auteur, il faut attendre la synthèse finale et n'omettre aucun des éléments qui la composent. Mais, bien comprise, cette méthode offre de sérieuses garanties d'objectivité et d'exactitude.

On la voit spécialement à l'œuvre dans la partie centrale de ce volume consacrée à la théorie de l'illumination (ch. IV, p. 189-244). A proprement parler, cependant, ce qu'on appelle « illumination » n'est qu'un aspect du problème de la vérité, et c'est ce problème qui est envisagé dans toute son ampleur par l'auteur. Parce que la vérité est « ce qui est », elle ne se

réalise pleinement qu'en Dieu dont l'essence, identique à son existence, est la vérité même. Et cette définition si profonde « *verum est id quod est* », commande tout le développement à la fois idéaliste et réaliste où l'on reconnaît l'esprit de Platon. Cette vérité divine est le but même de la vie de l'esprit qui cherche la béatitude en sa contemplation. Elle explique nos multiples vérités qui en sont une participation. Et il est bien remarquable qu'en remontant ainsi des participations à la source, Augustin n'ait pas hésité à voir au sommet la Vérité *personnelle* qui est Dieu même ou le Verbe (Logos), Fils de Dieu. C'est que, pour lui, la question se place dès le principe sur le terrain existentiel concret où le « vrai » est « ce qui existe » ou « ce qui est », aussi bien et beaucoup plus dans l'ordre idéal et spirituel (vie de l'esprit) que dans l'ordre senbible et corporel.

C'est pourquoi les vérités que nous atteignons par la raison supérieure, les lois des nombres et les règles de la sagesse, sont pour Augustin des réalités, puisque ce sont des vérités. Il y a des nombres sensibles, dit-il ; mais ceux qu'on voit par l'esprit sont tout différents : ils dominent les corps et n'en sont pas l'image : c'est pourquoi ils existent éminemment « *ideo valde sunt* » ; et puisqu'ils sont éternels, ils s'identifient avec Dieu.

Tel est le climat réaliste où se développe la théorie platonicienne des Idées. Aussi n'est-il pas étonnant que l'influence de ces Idées sur nos vérités se présente d'abord comme l'enseignement du maître intérieur, du Christ, le « Logos », monde idéal subsistant et personnel, qui nous instruit quand nous pensons le vrai.

Par le fait même, d'ailleurs, il nous *éclaire*. La théorie de l'illumination n'est que le développement de cette nouvelle image ou comparaison chère à Platon et à Augustin. M. Sciacca maintient que pour Augustin l'illumination ne concerne pas la découverte des essences par abstraction du sensible, mais seulement l'affirmation de vérités (ce qui suppose le jugement) ; et plus encore la possession et la contemplation de la vérité dans ses participations créées et autant que possible dans sa source divine ; et en cela, semble-t-il, il reste le fidèle interprète des textes augustiniens[1]. Disons, si l'on veut, que si Augustin

1. Voir en particulier la note H, p. 328-345, où M. Sciacca réfute l'interprétation qu'il appelle thomiste et qu'il attribue spécialement au P. Boyer.

avait examiné le problème de l'origine des *idées*, il lui aurait appliqué sa doctrine de l'illumination ; car ce serait « une vraie incohérence, dit le P. Boyer, d'estimer l'intelligence capable par elle-même de voir les notions, et incapable d'en voir les liaisons ». Mais précisément saint Augustin pas plus que Platon n'a jamais examiné ce problème qui a tant préoccupé saint Thomas et les scolastiques. Il était en dehors de son point de vue ; car il concerne le fonctionnement de l'intelligence au niveau de l'homme : il appartient de droit à ce que les modernes appellent « psychologie expérimentale » où l'on établit les lois des activités conscientes. C'était pour Augustin le domaine de la *science* où n'intervient pas l'illumination. L'Évêque d'Hippone n'en nie pas la valeur, toute relative d'ailleurs[1] ; mais il lui préfère, en vrai métaphysicien, la culture de la sagesse où règne l'illumination, parce que c'est la recherche des vérités éternelles qui s'expliquent par Dieu.

C'est bien ainsi que M. Sciacca a compris l'illumination. Mais il insiste sur sa richesse et sa complexité, résultant de la méthode synthétique d'Augustin. Notre raison elle-même, activité lumineuse par essence, est déjà une participation continuelle à la Raison divine dont elle emprunte la lumière. Mais chaque fois qu'elle passe à la découverte ou à l'affirmation et contemplation d'une vérité, chaque fois que, de mémoire habituelle elle devient parole intelligible prononçant un verbe mental, notre raison est de façon spéciale illuminée par Dieu, même dans l'ordre des vérités naturelles. Cette lumière est plus haute et fruit de la grâce s'il s'agit de vérités révélées. Plus haut encore, l'illumination devient l'action des dons du Saint-Esprit éclairant l'âme du contemplatif (p. 226-232). Saint Augustin ne sépare jamais ces divers aspects et ce qu'il appelle « illumination divine » est comme l'élément commun qui se retrouve en tous ces cas avec divers degrés d'efficacité, le degré supérieur supposant toujours et intégrant l'inférieur. D'où la richesse philosophique de bien des textes où cependant il s'agit *aussi* et parfois *surtout*, de vie spirituelle et même mystique[2].

---

1. Dans le *De doctrina christiana*, il considère la *science* comme l'instrument de la sagesse à laquelle il la subordonne étroitement. Cf. plus haut, son idéal de culture philosophique.

2. C'est le cas par exemple, du livre VII des *Confessions* analysé par le P. Cayré ; cf. plus haut, p. 292-293.

M. Sciacca met excellement en lumière cet aspect synthétique de l'augustinisme : c'est ce qui donne toute sa valeur à son exposé. Un dernier exemple en ce volume est la preuve de l'existence de Dieu ou « la pensée témoignage de Dieu ».

Au fond, remarque d'abord l'auteur, pour Augustin, quand il s'agit de la pensée, tout revient à résoudre le problème de la vérité, de son *existence*, de sa *connaissance* ; mais les deux aspects n'en font qu'un, car nous ne pouvons connaître la vérité que si elle existe : et cette vérité, c'est Dieu. Dès que les sceptiques sont réfutés, dès que nous découvrons le monde intelligible, nous atteignons au dessus de nous le vrai Dieu. Si la vérité est « *ce qui est* », il est pour ainsi dire évident en toute vérité que Dieu existe (p. 285).

Cela n'empêche nullement Augustin de développer longuement sa « preuve » de l'existence de Dieu en nous conduisant pas à pas, selon sa méthode de purification, « de l'extérieur à l'intérieur et de l'intérieur au supérieur ». C'est qu'il ne s'agit pas pour lui d'une démonstration abstraite et théorique : il reste dans le domaine concret de la vie. Dieu, en effet, vérité suprême, est le but même que nous devons donner à notre existence, parce que notre béatitude vraie est « la joie qui vient de la vérité : *Gaudium de veritate* ». Pour y arriver, nous devons d'abord nous détacher du sensible, puis nous habituer aux activités spirituelles, seules capables de posséder Dieu : nous devons nous exercer à la « vie de l'esprit » et cette vie ne peut être, pour Augustin, que la vie intérieure, le retour de l'âme en elle-même, en sa mémoire, c'est-à-dire en sa conscience ; et, dans sa partie mentale, la plus haute, la plus spirituelle, elle trouvera enfin Dieu qui y réside, qui « y préside », « en elle, au dessus d'elle ». Voilà pourquoi cette doctrine est à la fois psychologique et théologique. Voilà pourquoi aussi la seule démonstration augustinienne de Dieu est la « preuve par la vie de l'esprit » ou « de la convergence totale[1] ».

Mais fidèle à sa méthode progressive, l'auteur relève d'abord dans les *83 Questions*, un des premiers ouvrages d'Augustin, une élévation vers Dieu où l'accent est mis sur l'immutabilité

1. M. Sciacca adopte cette appellation proposée par F. Cayré, en précisant, dit-il, qu'il faut insister sur l'aspect synthétique de la démonstration car *tout* en nous, selon Augustin, converge vers Dieu.

des notions primitives[1]. Augustin veut expliquer les paroles du psaume : « *Mihi adhærere Deo bonum est* ». C'est par la connaissance, dit-il, que nous « adhérons » à Dieu, car nous atteignons ainsi les vérités *immuables* et Dieu seul est immuable : non seulement le monde sensible, mais notre raison elle-même est soumise au changement. Si donc notre raison atteint l'immuable, elle atteint Dieu : elle n'a pu trouver cette notion primitive en l'abstrayant du sensible où elle n'est pas, ni d'elle-même, puisqu'elle change. Cette idée, comme d'ailleurs toutes les idées de vérités éternelles, elle la trouve imprimée en elle, déposée en sa mémoire comme un reflet de la Vérité divine. Et c'est par là qu'elle atteint Dieu pour se reposer en lui comme en son bien : « *Mihi adhære Deo bonum est* ».

Notons ici comment ce procédé, si familier à saint Augustin, justifie l'interprétation de M. Sciacca, refusant l'illumination des idées au sens thomiste. Certes ces notions primitives, comme l'immutabilité, la bonté, la justice, le bonheur, etc..., autant que les jugements fondamentaux, sont le fruit de l'illumination divine ; mais elles n'apparaissent nullement ainsi comme puisées dans le sensible. Elles préexistent au contraire dans la mémoire et leur rôle est de dominer le sensible, de le mesurer et de le juger ; et encore d'aider à y retrouver un vestige de Dieu et de la Trinité : c'est le point de vue métaphysique et mystique, totalement étranger au problème de l'abstraction.

Mais ce point de vue n'en est pas moins très réaliste, plus réaliste même que celui des preuves de Dieu fondées sur le sensible, puisque les esprits sont plus *réels* que les corps. Pour nous conduire à Dieu, Augustin nous place solidement dans le réel psychologique et spirituel de la vie de la conscience. Au terme de sa « preuve » qui est un itinéraire et une recherche, Dieu nous apparaît comme la réalité suprême vers laquelle tendent spontanément tous les mouvements de notre âme, pour y trouver leur achèvement et nous établir dans la vie heureuse. M. Sciacca montre parfaitement ce caractère très réaliste, en même temps que tout spiritualiste et en ce sens « idéaliste » de la démarche augustinienne. Il en fait aussi

1. Voir *De diversis quæst. LXXXIII*, q. LIV, B.A., t. X, p. 152-156.

ressortir la force démonstrative et l'esprit intuitif, en notant que Dieu, parce qu'il réalise la vérité sans restriction, au degré suprême, apparaît à Augustin comme la règle même de tout jugement vrai : « Règle que notre raison ne peut juger, mais qui est présupposée pour rendre possible toute saisie de vérité. Réalité, par conséquent, dont nous ne pouvons prouver qu'elle *doit* exister, puisque rien ne lui est supérieur ; mais dont nous constatons l'existence avec une telle évidence « que je douterais plutôt, dit Augustin, de ma propre existence que de l'existence de la vérité[1] ».

Mais comme vérité suprême, Dieu répond également aux aspirations de toutes les autres fonctions de l'âme : cette preuve est celle de « la convergence totale ». « C'est toute la vie de l'esprit qui démontre l'existence de Dieu ; non seulement la connaissance, mais tout acte de vie spirituelle, esthétique, morale, etc..., est une preuve continuelle de cette existence » (p. 311). En ce domaine, comme en tous les autres, M. Sciacca souligne ainsi très opportunément le caractère synthétique de la doctrine augustinienne, dont il se montre un excellent interprète.

III. — THÈSES PSYCHOLOGIQUES

Les *Confessions* sont un des grands ouvrages auquel on revient le plus volontiers et on y découvre toujours de nouveaux aspects. C'est le cas du P. J.-M. Le Blond dans son étude sur « *Les conversions de saint Augustin*[2] ». L'ouvrage paraît dans une collection de théologie[3] ; mais c'est l'aspect philosophique qui est principalement mis en lumière. Pour caractériser les trois parties qui forment les *Confessions* et qui donnent la division de son livre, l'auteur s'en réfère à la définition augustinienne du temps : *Mémoire* du passé (l. I-VIII) ; *attention* au présent (l. IX-X) ; *attente* de l'avenir et de l'éternité (l. IX-XIII). Plus profondément, ces trois parties expriment

1. *Confessions*, l. VII, n. 16 ; voir plus haut, p. 293 ; Sciacca, *op. cit.*, p. 297.
2. Voir la présentation de cet ouvrage dans l'*Année Théologique*, 1951 ; *Bulletin augustinien*, n. 207.
3. Etude publiée sous la direction de la Faculté de théologie, S. J., de Lyon-Fourvière.

trois manières de chercher et de trouver Dieu : d'abord, recherche du pécheur, celui que fut Augustin dans le passé ; et là, on ne peut trouver Dieu qu'en se soumettant aux lents progrès de la grâce qui conduit l'âme pas à pas à la conversion totale. Puis, recherche de Dieu par l'âme aimant sincèrement son Créateur, comme l'Évêque d'Hippone rédigeant ses *Confessions* ; et capable déjà de trouver Dieu, mais encore imparfaitement, en luttant contre ses concupiscences renaissantes et en montant à travers tous les degrés de la mémoire. Enfin, recherche, ou plutôt *possession* de Dieu dans l'éternité vers laquelle tend l'espérance chrétienne ; et c'est elle qui vivifie les dernières méditations des *Confessions* sur la création, le temps et l'éternité, et la description allégorique de l'œuvre des six jours.

Ainsi comprise, la structure des *Confessions* exprime la thèse centrale de la philosophie, selon Augustin : la recherche de Dieu qui est l'œuvre de la sagesse ; et on y trouve plusieurs caractères qui distinguent nettement la position augustinienne. Ce sont les grands thèmes néoplatoniciens qui sont repris et c'est la méthode de Plotin qui est mise en œuvre ; mais un esprit tout nouveau anime et transforme la sagesse du Platon chrétien. Le P. Le Blond le résume d'un mot : c'est un « *personnalisme chrétien* », très opposé à l'émanatisme plotinien qui aboutissait à une destinée humaine impersonnelle (p. 313). Augustin, au contraire, conçoit la philosophie comme le travail personnel, pleinement libre, de son âme se tournant vers Dieu pour le posséder, en même temps qu'en face d'elle Dieu, la dominant de toute sa transcendance et de son mystère ineffable, apparaît aussi avec son caractère très personnel, sa liberté entière. Il est celui qu'il faut prier, en attendant humblement son secours, mais celui aussi dont on ne peut mettre en doute la bonté. Et, suivant le récit des *Confessions*, l'auteur montre que c'est en prenant conscience de sa culpabilité qu'Augustin a ainsi découvert et mis à la base de sa philosophie sa personnalité pleinement libre et vivante : cela, peut-on dire, constitue le caractère « existentiel » de cette philosophie. « Dans cette misère du péché, « misère de grand seigneur », Augustin a découvert la grandeur de l'homme... il a reconnu la dignité de la créature spirituelle » (p. 311). Ce fut son originalité d'aborder la philosophie sous cet « angle du péché » et de la

développer dans ce milieu de vie intérieure, de responsabilité et de vraie prière, si opposé au point de vue de Plotin et des anciens Grecs, où l'âme reste soumise à la nécessité, pour ainsi dire physique, des lois du cosmos.

De plus, ce climat est franchement chrétien : pour atteindre Dieu-Vérité, l'auteur des *Confessions* proclame la nécessité du médiateur qui est le Verbe incarné ; par là encore, il se distingue franchement de Plotin et sa conversion s'avère un retour au Christ, non une adhésion au néoplatonisme. Les réflexions du P. Le Blond, dans la première partie où il retrace les diverses conversions d'Augustin (conversion à la foi, conversion à l'intelligence, conversion du cœur), rejoignent les conclusions de M. Courcelle et Sciacca signalées plus haut, sur le caractère foncièrement chrétien du platonisme augustinien, et par conséquent, sur la sincérité de sa conversion au catholicisme, dès Cassiciacum.

La deuxième partie mérite l'attention : elle est une présentation remarquable de la recherche de Dieu selon Augustin ; et cette recherche est à la fois la démarche fondamentale de la philosophie et l'exercice de la contemplation mystique. Le P. Le Blond la considère surtout au point de vue philosophique et il y voit avec raison une des positions les plus caractéristiques de la pensée augustinienne.

C'est dans la *mémoire* que se déroule cette recherche : nous sommes en plein domaine psychologique. Pourtant, l'ascension de l'âme présente d'abord un aspect *objectif* : l'analyse des trésors de la mémoire, étagés, non selon un ordre d'origine psychologique, mais selon leur *valeur*. Qu'y a-t-il en nous de plus précieux ? Voilà ce qu'on cherche en cherchant Dieu ; car Dieu est au sommet la valeur suprême. Il est la Vérité même qui répond à notre besoin de penser. Il est le Bien subsistant qui répond à notre besoin d'aimer et à notre désir de bonheur. Mais, outre ce critère subjectif pour découvrir la valeur, il y a aussi une règle objective ; et pour Augustin, ce qui établit la dignité d'un objet, c'est avant tout son *immutabilité*. La perfection par excellence, c'est l'être *qui est* sans changement, sans origine comme sans déclin : lui seul *est* ou *existe* vraiment ; et, par conséquent, tout ce qui est éternel et immuable *existe* de plein droit. C'est en ce sens plein que

la *vérité est ce qui est*, comme nous l'avons déjà dit, avec M. Sciacca.

C'est ce qui donne son efficacité au passage de l'*image* à l'*idée* dans l'ascension à travers la mémoire. L'idée, en effet, n'est pas seulement l'expression d'un objet suprasensible, et donc spirituel dans le sens d'immatériel ou dépouillé, abstrait du corps. Elle est encore et surtout une *affirmation* qui est un acte de la vie de l'esprit. Pour saint Augustin, fidèle en cela à la tradition platonicienne, l'idée, parce qu'elle est dépositaire de la vérité, a valeur de jugement : elle juge en particulier le monde sensible qui lui est soumis en y participant. C'est pourquoi elle jouit de trois prérogatives qui l'élèvent au dessus de l'image : a) *l'intériorité* : elle ne vient pas du dehors qu'elle domine et juge : elle est dans la mémoire, d'abord à l'état latent ; et la pensée consiste à l'y retrouver pour l'exprimer clairement en un verbe mental ; b) *l'éternité* : cet objet ainsi pensé comme vrai, se présente comme un « droit » qui règle tous les faits : c'est une essence nécessaire et immuable qui domine tous les temps par son éternité ; c) la *réalité* : car cet objet ainsi découvert n'étant l'image d'aucune réalité expérimentale, possède en soi sa réalité : il ne pourrait être pensé s'il n'existait pas réellement ; et il n'existe évidemment qu'en Dieu, puisqu'il est éternel. C'est ainsi que les nombres avec leurs lois éternelles, tout autant que les notions d'amour, de bonté, de justice, de sagesse, conduisent à Dieu, « source des harmonies éternelles ».

Cependant, ce côté objectif de l'ascension vers Dieu s'accompagne toujours, chez Augustin, d'un aspect subjectif. Il y a une force qui pousse et conduit l'âme vers le sommet : c'est l'*amour*. Voilà le poids qui entraîne et donne efficacité à la dialectique. L'auteur des *Confessions*, dès le début de l'ascension, au livre X, l'affirme nettement : « Il y a, dit-il, une chose dont je suis absolument sûr : c'est que j'aime mon Dieu ! » Mais il ne sait pas ce qu'il aime ainsi, et il le cherche jusqu'à ce qu'il le trouve « en moi, dit-il, au dessus de moi ». Aussi cette vérité, objet d'amour, ne peut être une doctrine théorique et abstraite. Vérité béatifiante, elle est concrète comme le bien qui, pour être à la mesure de l'âme, doit être absolu, possédé sans crainte d'être perdu, et par conséquent *éternel*. C'est ce que le pécheur lui-même cherche implicitement en s'arrêtant au bonheur passager de son péché. Car nul n'aime le mensonge ; et en

s'arrêtant à ce qui passe, le pécheur veut le considérer, pour lui, comme s'il ne passait pas : avouant ainsi sa « *mauvaise foi* ». C'est là, note le P. Le Blond (p. 208), une analyse toute moderne, vraiment existentielle, de l'état d'âme du pécheur.

En même temps, cette éternité ainsi enracinée dans les dispositions subjectives de l'âme aimant le vrai, ne peut plus être confondue avec l'éternité *négative* des essences idéales prises en leur nature abstraite. L'éternité de l'Idée constatée par la dialectique d'Augustin est celle d'un être concret et vivant, parce qu'elle est béatifiante. Elle n'est pas seulement l'absence des tares du temps. : elle est la plénitude vivante de tous les temps qui tient toujours présent et actuel en son instant immuable toutes les richesses égrenées successivement dans les jours fuyants des réalités temporelles.

Il est clair que cette dialectique augustinienne nous conduit directement au vrai Dieu[1]. « Ce n'est pas un effort vers une acquisition totalement nouvelle, mais un passage de l'implicite à l'explicite, un exercice d'attention à ce qui était présent dès le commencement de la recherche... Toute cette spéculation sur Dieu est dominée par l'affirmation de la présence méconnue, négligée, mais non totalement ignorée au point de départ — épanouie et pleinement consciente au point d'arrivée ». Et cette découverte, estime le P. Le Blond, est *immédiate*, puisqu'elle est la « mise en présence » des interlocuteurs (p. 216).

Dieu est à la racine de toute vie de l'esprit : Il est la vérité même dont la lumière est indispensable pour former la moindre pensée authentique qui soit la possession, l'affirmation idéale d'une vérité. Mais il est aussi le bien total pour lequel nous avons été créés, et qui met en branle tout amour vraiment humain, tendant au bien sans restriction. Et ces deux aspects se rejoignent au sommet, puisque notre vrai bonheur est dans la contemplation de la pleine vérité : « *Gaudium de veritate* ».

A ce double point de vue, Dieu est présent au fond de notre âme, dès le début de notre effort pour le chercher. Il est présent avec autant de nécessité et de la même manière que l'âme est présente à elle-même : comme premier principe de toute sa

1. Le mouvement de la pensée y est très semblable à celui de la preuve de l'existence de Dieu qui est, pour Augustin, un effort afin de comprendre ce que l'on croit.

vie spirituelle. Cela est d'autant plus vrai que, selon la manière concrète dont pense Augustin, l'âme en son essence est « pensée » et « vouloir » ; et c'est l'action par laquelle Dieu fonde et notre amour du bien, et notre désir du vrai, qui constitue notre âme en son « essence » vitale. Dieu, en ce sens, est « vie de notre vie », comme aime à le répéter Augustin ; il est présent à notre pensée, comme à notre amour, « nulla interposita natura[1] ».

Comment donc se fait-il que l'âme, si longtemps et si souvent, ne se connaît pas elle-même et ne connaît pas Dieu ? — Elle a cette connaissance, répond Augustin ; mais il faut distinguer *connaître* et *penser* : « Noscere » et « cogitare ». Le savant connaît toujours sa science, même s'il n'y pense pas actuellement, distrait par d'autres préoccupations. C'est de cette façon que l'âme se connaît d'abord, et connaît Dieu : en l'*oubliant* actuellement : elle est distraite par les sens et pense à autre chose. L'enfant, même avant l'usage de la raison, connaît ainsi Dieu et soi-même ; mais le mouvement du monde sensible qu'il découvre, le distrait totalement. C'est bien pourquoi toute connaissance de soi-même et de Dieu est une *réminiscence*, un acte de mémoire. Tout le travail de l'âme pour monter au sommet de sa mémoire et trouver Dieu consiste ainsi en cet acte de réminiscence ; et si cet exercice est si difficile, c'est que le péché a augmenté l'éloignement de Dieu dû à notre corps. Déjà naturellement, par sa fonction de veiller sur son corps, l'âme était portée à oublier Dieu. Par le péché, elle se fixe en cet oubli et refuse de se tourner vers celui qui, pourtant, est l'unique source de vie. A ce point de vue, la recherche de Dieu ne sera efficace que par une continuelle purification, permettant de passer à cet acte d'attention intérieure qui transforme la mémoire habituelle de soi-même et de Dieu en un acte de contemplation actuelle.

Mais il y a une différence entre la manière dont l'âme se connaît et dont elle connaît Dieu. Les deux connaissances (contemplatives) sont l'une et l'autre *immédiates* ; mais seule la connaissance de l'âme peut être une *science* où la pensée porte un jugement sur soi-même à la lumière supérieure de la

1. Cf. *De musica*, l. VI, n. 1.

vérité divine. Nous pouvons ainsi connaître, non seulement l'existence de notre moi pensant, mais aussi son *essence*, les propriétés qui le définissent en fonction de Dieu. Pour Dieu au contraire, une telle science, un tel jugement est impossible, puisqu'il n'y a pas de vérité supérieure à Dieu. En trouvant Dieu, nous ne pouvons que le contempler comme le *fait* spirituel primitif : le fait de la vérité qui permet par sa lumière toute pensée ; le fait de la bonté qui permet par son attrait toute activité, tout vouloir, tout mouvement ; car celui-ci n'est qu'une aspiration vers le bien, comme toute pensée authentique n'est qu'un élan vers le vrai. « Toute *démonstration* de Dieu se ramène au consentement à l'évidence fondamentale, indémontrable, puisqu'il est le principe de tout » (p. 214). Et c'est bien en ce sens, semble-t-il, que saint Augustin adopte comme principe fondamental de sa philosophie : « Tout s'explique par Dieu », Dieu lui-même n'étant pas démontré par un autre principe, bien plus, étant déclaré *indémontrable*, puisqu'il est la première vérité. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs que la première partie de la philosophie augustinienne, une des plus importantes et des plus originales, soit constituée précisément par cette « recherche de Dieu », cette méditation sur le principe fondamental avec toutes les conditions qu'il suppose, tous les aspects qu'il implique d'ordre psychologique, moral, métaphysique, théologique, et que cette méditation bien comprise ne constitue une preuve très solide de l'existence de Dieu[1]. C'est ce qui permet de caractériser la philosophie augustinienne à la fois comme théocentrée, et comme un « personnalisme chrétien » ; car elle gravite, selon le mot des *Soliloques*, autour de deux centres : le *moi pensant et Dieu*[2].

En même temps, cette manière de comprendre notre connaissance de Dieu explique qu'elle soit à la fois immédiate et indirecte ou obscure : « *in speculo et in ænigmate* », répète Augustin après saint Paul. Elle n'est une intuition de Dieu que dans la vérité, en laquelle et par laquelle notre esprit pense

---

1. Voir sur ce point l'ouvrage de F. Cayré : *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, présenté dans l'*Année Théologique*, 1952, p. 258-260, et la remarque faite plus bas, p. 312-315.

2. Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus ? — Nihil omnino. *Soliloques*, livre I, n. 7, B.A., t. V, p. 36.

toute vérité[1]. Ce que nous connaissons d'abord en ce contact immédiat, ce n'est pas l'essence de Dieu, c'est son existence, sa présence comme la lumière intelligible « qui illumine tout homme venant en ce monde », la vérité dont vient continuellement la vie de notre esprit. Faudra-t-il s'étonner qu'une telle connaissance reste souvent « une vision de Dieu toute faible et obscure, nous révélant à peine une présence anonyme » (ce qui est en effet notre état d'âme au début de la recherche de Dieu) ; et en même temps qu'elle soit « la source lumineuse où s'éclairent tous nos jugements, où nous contemplons toutes nos notions les plus essentielles[2] ? » Nullement, semble-t-il, car cette lumière de vérité n'apparaît pas dès l'abord sous son aspect de lumière *divine*, mais seulement comme vérité. Et l'on ne peut nier que cette notion fondamentale de vérité ne jaillisse en pleine évidence de l'instinct intellectuel inné en notre âme pensante, et qu'elle ne soit à l'origine de toute notre vie intellectuelle, tandis qu'en s'épanouissant en idéal de perfection et de bonté, elle devient le moteur de toute notre vie volontaire, de tout l'élan de notre activité vraiment humaine en quête de sa destinée.

Ici pourtant, nous ferons une remarque qui semble en continuité avec les analyses si riches du P. Le Blond, tout en corrigeant quelque peu ses conclusions. Cette philosophie augustinienne fondée sur le principe de la connaissance immédiate de Dieu, « découverte » au terme de la recherche, plutôt que « démontrée » au sens strict, mérite incontestablement le titre de « philosophie mystique » au sens où nous l'avons expliqué plus haut. Mais à cause même de cela, il faut toujours se souvenir du mysticisme authentique qui imprègne partout si profondément la pensée de saint Augustin, et en particulier dans les *Confessions*. Ce qu'on trouve au livre X (qui décrit la recherche de Dieu), ce n'est pas la découverte d'une chose tout à fait ignorée. « Ce n'est pas non plus, ajoute le P. Le Blond — du moins à considérer les aspects principaux — une conclusion de la cause à partir des effets, mais une intelligence par le signe de celui dont le monde est le langage, intelligence

1. Selon l'expression très juste de saint Bonaventure, il s'agit d'une *contuition*, plutôt que d'une intuition de Dieu.
2. Remarque du P. C. Boyer, qui ajoute : « Cela n'est pas cohérent ».

immédiate puisqu'elle est la mise en présence des interlocuteurs » (p. 216).Rien de plus juste : et cela signifie que les *Confessions*, spécialement en ce livre X, sont principalement une œuvre de spiritualité chrétienne, toute pénétrée de mysticisme, et de mysticisme surnaturel, fondé sur la foi et la grâce, et non plus seulement au sens philosophique. Dès lors, la description des étapes de l'âme montant vers Dieu devient celle d'une vraie « méthode augustinienne de prière mentale » et de contemplation, bien différente peut-être de celle de saint Jean de la Croix ou de sainte Thérèse, mais aussi mystique qu'elles. Rien d'étonnant, donc, que cette ascension s'achève, s'il plaît à Dieu, par la « visite de l'Esprit », par ce contact direct avec la Vérité qui est une intuition mystique, une « connaissance immédiate » fruit des dons du Saint-Esprit — tout en gardant l'humble obscurité de la foi, vision « *in speculo et in ænigmate* ».

D'autre part, le P. Le Blond n'a pas tort de voir en ces réflexions augustiniennes une démarche foncièrement philosophique ; car ces deux aspects — naturel et surnaturel — ne sont jamais séparés en saint Augustin. Et quand il parle en philosophe, il ne met pas à la base de son système un autre principe que celui qui fonde sa vie chrétienne, surnaturelle et mystique : c'est toujours Dieu-Vérité, premier connu, et surtout *premier aimé*, car la vraie philosophie est pour lui la recherche et l'amour de Dieu dont le terme est la contemplation bienheureuse : « *frui Deo* ». Redisons-le, il faut comprendre cette philosophie comme une philosophie mystique, fondée sur une intelligence de Dieu, *immédiate* dans la mesure où les forces de notre nature spirituelle le permettent.

Mais à ce point de vue — secondaire, mais non absent des *Confessions* et bien plus important dans les Dialogues philosophiques, comme le *De libero arbitrio* — Dieu apparaît davantage comme la *Cause* dont l'existence est connue à partir de ses effets, par une vraie démonstration. L'esprit si richement synthétique d'Augustin n'a eu garde d'oublier cet aspect ; et c'est par là que son point de départ devient « philosophique » au sens moderne, parce que plus exclusivement rationnel ; comme d'ailleurs le sera la découverte du monde intelligible fondée sur la réfutation des sceptiques dans le *Contra Acade-*

micos : car cet ouvrage est une vraie critériologie, au sens philosophique du mot.

A ce point de vue encore, les remarques d'Augustin que le P. Le Blond qualifie de « clairsemées » (p. 221, note 23), mais qui sont fort précises, décrivant la lumière de vérité comme une « lumière créée », prennent tout leur sens : là, c'est le point de vue naturel, disons « philosophique » qui vient au premier plan. Et, sans nier le « contact immédiat » de la contemplation qui est toujours l'idéal rêvé, et le but de la recherche de Dieu, on peut aussi constater que notre effort de réflexion, fondé sur les forces de la raison, découvre en nous une lumière participée, spirituelle comme l'âme[1], mais créée, distincte de Dieu dont elle est l'image, et en laquelle nous pouvons aussi contempler Dieu comme dans un miroir. Ainsi s'expliqueraient mieux tous les textes, en les reportant chacun au caractère prédominant de la pensée augustinienne, tantôt mystique au sens propre, tantôt proprement philosophique.

*
* *

Dans la troisième partie, le P. Le Blond étudie surtout l'idée de *temps* et son rôle dans la philosophie augustinienne : comment la conception chrétienne lui donne un sens psychologique et en fait le passage à l'éternité vers laquelle nous oriente l'espérance. L'exégèse allégorique qui domine dans le dernier livre des *Confessions* est elle-même envisagée par ce biais, comme s'appliquant à l'histoire pour lui donner un sens, à l'histoire de chacun de nous, et surtout à l'histoire de l'Église universelle, Cité de Dieu.

Le P. Le Blond s'inspire là du grand ouvrage de J. Guitton que nous signalons ici parce que son importance est toujours actuelle[2]. Autour du thème central du Temps et de l'Éternité qui commande l'événement décisif d'une vie : la *conversion*, ce sont deux philosophies, celle de Plotin et celle d'Augustin

1. Voir en particulier, *De Trinitate*, l. XII, c. xv, 24 ; *Epist.* 147, Ad Paulinam ; et *Contra Faust*, l. XX, n. 17.

2. Jean Guitton, *Le temps et l'eternité chez Plotin et saint Augustin*, 25 × 16, 397 p., éd. Boivin, Paris, 1933. — L'ouvrage est repris par l'auteu sous une forme plus simple dans *Justification du temps*, Colin, 1939.

qui sont, non seulement évoquées, mais étudiées dans leurs thèses essentielles, distinguées aussi et opposées dans leur esprit. La position augustinienne surtout est exposée plus en détail (p. 92-398). Le temps y apparaît d'abord comme principe de rythme et de beauté dans les poèmes (ch. v : Le temps poétique) ; puis comme condition de la création du monde (ch. vi, Les origines de l'être). Mais de plus en plus en avançant dans l'œuvre augustinienne, le temps apparaît sous un aspect *psychologique.* J. Guitton donne ici une belle analyse de la pensée augustinienne, soit sur le mystère du temps, synthèse des trois moments, présent, passé, futur (ch. vii) ; soit des répercussions du temps dans la vie individuelle, en étudiant l'histoire personnelle d'Augustin selon les *Confessions* (ch. viii) ; soit enfin son rôle dans l'histoire intégrale tel que l'exprime la *Cité de Dieu* (ch. ix). Partout Augustin développe sa conception chrétienne, mettant en relief l'aspect moral, plaçant au centre des temps le Christ médiateur qui donne un sens à l'histoire : et le cours de celle-ci est désormais conçu comme irréversible et unique, à l'encontre de la conception cyclique de Plotin défendant le retour éternel des mêmes événements soumis à un déterminisme infrangible. Seul le temps d'Augustin est celui d'une vraie histoire humaine, où la liberté de Dieu comme celle de l'homme a son rôle à jouer et en fait un véritable drame. La manière même, note l'auteur, dont Augustin dans son dernier ouvrage « *De dono perseverantiæ* » présente le profond mystère de la prédestination, où l'espérance légitime du salut nous laisse en une crainte salutaire, est une doctrine éminemment favorable au déploiement de notre activité libre (p. 331, sq). Ainsi le Christ, en donnant un sens à l'histoire, donne aussi sa vraie signification à chaque vie humaine (p. 355).

Mais ce qui ressort avant tout de cette étude, c'est l'originalité de la position augustinienne à l'égard de Plotin, sa distinction nette et même son opposition quant à l'esprit. Pourtant on ne peut nier que la doctrine platonicienne ne soit restée très sympathique au Docteur d'Hippone et que celui-ci ne coule bien souvent ses propres pensées dans la méthode, parfois même dans le vocabulaire philosophique de Plotin : on le constate à chaque pas, même en cette étude du temps et de l'éternité. Mais Augustin transpose continuellement la doctrine

païenne en lui infusant un esprit nouveau ; et il ne semble même pas s'apercevoir qu'il lui donne ainsi un sens tout différent, opposé même à celui de Plotin. Il y avait là un problème que J. Guitton a bien mis en relief et que les études de M. Courcelle permettent, comme nous l'avons dit, de résoudre avec une entière satisfaction.

C'est encore un essai en grande partie psychologique que nous donne J. Hultgren dans « *Le commandement d'amour chez Augustin*[1] », bien qu'il y ait aussi un aspect religieux. L'auteur est protestant, mais ses convictions n'apparaissent qu'incidemment, par quelques parallèles laudatifs entre Augustin et Luther. Il se met avant tout dans la perspective historique. Par scrupule scientifique, il a restreint son enquête à une période donnée, ce qui peut avoir des inconvénients[2] ; mais d'autre part, il peut ainsi faire un examen exhaustif de ses documents en les considérant selon l'ordre chronologique et en les éclairant les uns par les autres : d'où une sérieuse garantie d'objectivité.

Le problème ici envisagé est celui de la signification du commandement d'amour qui, pour Augustin, résume toute la vie morale et synthétise en particulier toutes les vertus : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur... et ton prochain comme toi-même ». Dans une première partie, l'auteur l'envisage quant au développement même des idées dans les œuvres d'Augustin, et il prend comme fil conducteur la distinction bien augustinienne : « *auctoritas* » et « *ratio* ». C'est l'autorité révélée de la Bible qui nous livre ce commandement ; mais Augustin cherche sans se lasser par sa raison, ses analyses et ses réflexions philosophiques, à le comprendre, à le justifier, à l'interpréter, à l'appliquer. Il en expose les motifs psychologiques et ontologiques (p. 18-57) ; il en indique les conditions de réalisation (p. 58-105). Et l'on voit ainsi la thèse philosophique de l'amour prendre, sous l'influence des sources chrétiennes, une forme de plus en plus personnelle, imprégnée de liberté.

1. J. Hultgren, *Le commandement d'amour chez Augustin.* — Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400 ; 25 × 16, 311 p., éd. Vrin, 1939.

2. Par exemple, p. 136, l'auteur tend à interpréter la sensibilité comme mauvaise en soi. On trouverait dans le *De Civitate Dei* des corrections à cette thèse pessimiste.

Dans une deuxième partie, l'auteur remet la pensée augustinienne dans l'*histoire des idées* : il compare sa doctrine de l'amour avec celle de l'Éros de Plotin (p. 189-232) ; puis avec la conception de la « *virtus socialis* » de Cicéron, au point de vue de l'amour du prochain (p. 235-259). Enfin, pour éclairer le caractère chrétien de la synthèse des deux amours, il évoque les conceptions de saint Ambroise comme source probable d'Augustin (p. 262-281). Cependant, il s'en tient à la comparaison des doctrines, sans user de la méthode philologique. Il s'occupe d'Ambroise, dit-il « uniquement à titre de comparaison, pour juger de la portée de la synthèse des conceptions plotinienne et cicéronienne qui constitue (selon lui) l'interprétation augustinienne du commandement d'amour » (p. 281) Et il montre que cette synthèse, quoique poursuivie avec ardeur par l'Évêque d'Hippone, n'a pu atteindre la perfection, parce que, à son avis, les éléments fournis par la raison selon les réflexions des philosophes sont inconciliables avec la doctrine d'autorité venant de la révélation. — Cet essai de comparaison, si intéressant soit-il, n'a donc finalement qu'une portée restreinte : il vaut surtout comme suggestion, capable de susciter des travaux féconds en ce domaine encore inexploré.

IV. — LES INFLUENCES LOINTAINES

Saint Augustin est, avec Aristote, le maître de la scolastique médiévale ; et son inspiration se retrouve en maints penseurs contemporains. Nous ne pouvons terminer cette étude sans signaler, au moins à titre d'exemple, quelques manifestations de ces influences lointaines.

Voici d'abord un « essai philosophique » du P. Hayen sur un sujet encore peu étudié : l'*augustinisme de saint Thomas d'Aquin*[1]. Le but de l'auteur est de fixer le *sens historique* de la philosophie thomiste ; et il montre que son caractère propre et sa valeur se dégagent de la manière dont saint Thomas, pour construire sa synthèse théologique, sut comprendre, puis s'assimiler, repenser et transformer la doctrine

1. A. Hayen, S. J., *S. Thomas et la vie de l'Eglise*, Publications univers. de Louvain ; série « Essais philosophiques », 18 × 12, 105 p., éd. Desclée de Brouwer, Louvain, Paris, 1952.

de ses deux grands maîtres : Aristote et saint Augustin. De tous les grands docteurs scolastiques, saint Thomas est celui qui, non seulement a fait revivre l'esprit théologique d'Augustin (sur ce premier point, un saint Bonaventure l'a égalé), mais celui qui l'a le mieux *continué* en l'adaptant aux exigences intellectuelles de son siècle. Et l'auteur ajoute : il a réalisé ce travail vraiment original, grâce à la philosophie d'Aristote qui, par le fait, s'en est trouvée également transformée pour devenir le thomisme.

Saint Thomas s'est placé ainsi entre deux courants opposés qui traversent le XIIIe siècle : l'averroïsme qui va jusqu'à l'hérésie par sympathie excessive pour Aristote ; et le néoaugustinisme qui aboutit, avec l'occamisme, au XIVe siècle, à une théologie et une philosophie complètement séparées où cette dernière est finalement réduite au nominalisme.

Saint Thomas distingue certes très nettement la théologie et la philosophie, grâce à leurs objets formels ; mais lui non plus, il ne les sépare jamais, de telle sorte que, dans leur continuelle coopération, l'une et l'autre retirent un profit décisif : la théologie devient une *science ;* et la philosophie y puise une assurance et une clarté métaphysique jamais encore obtenue. Or, le plan essentiel du thomisme comme synthèse originale, tel qu'il se dégage de la Somme théologique, est centré sur Dieu, et plus précisément sur Jésus-Christ. Car si les deux premières parties de la Somme ne parlent pas explicitement du Verbe Incarné, tout y est éclairé par lui : on y traite de Dieu et de son œuvre, puis du retour de l'homme vers son principe, avec la lumière de la révélation donnée par le Christ, le seul maître intérieur de toute vérité. Seulement ces parties développent, sur le plan de l'abstrait, l'enseignement du Christ pris en soi, sur Dieu et l'homme : et la IIIe partie passe au plan concret, en nous montrant le Christ lui-même, notre unique Médiateur auquel nous devons adhérer pour être capable de réaliser l'idéal moral de la IIe partie et rejoindre la Sainte Trinité dont parle la Ire partie.

Ce n'est point là une théologie, à proprement parler, christocentrique, mais une *théologie chrétienne* où, de façon vivante, dans le travail même du théologien, le Christ est partout et toujours présent. Cette synthèse ainsi comprise est d'esprit profondément augustinien. Saint Thomas l'a voulu consciem-

ment. Mais pour la réaliser, il a substitué au cadre platonicien la technique bien supérieure de l'aristotélisme : d'autant plus fidèle à l'augustinisme essentiel qu'il en rénovait plus profondément la présentation et l'adaptait mieux aux besoins intellectuels de son temps. N'est-ce pas, conclut l'auteur, ce qu'il faudrait essayer de réaliser au xxe siècle avec le thomisme lui-même ?

Ces réflexions très pénétrantes du P. Hayen éclairent bien les rapports entre thomisme et augustinisme ; mais ce ne sont encore que des vues générales : elles font souhaiter des études spéciales sur chacun des grands docteurs scolastiques, abordant la comparaison de leurs doctrines avec celles d'Augustin.

Sans se restreindre à ce point de vue, l'étude de M. E. Gilson sur Jean Duns Scot[1] répond en partie à ce désir. Le but de l'éminent auteur n'est pas, cependant, de confronter le scotisme et l'augustinisme : il se propose de déterminer les traits essentiels qui commandent la pensée de Scot, en interrogeant ses œuvres dont il analyse les thèses fondamentales avec sa maîtrise habituelle. Il a fixé le résultat de son enquête dans un Appendice final, un « *Alphabetum Scoti* » (p. 678-680), qui donne en 78 propositions une synthèse du scotisme philosophique. Mais en établissant ces « positions fondamentales », il rencontrait inévitablement leurs rapports avec Augustin[2], celui-ci étant pour Scot « l'autorité théologique la plus haute » (p. 64) avec laquelle il se préoccupe sans cesse d'être d'accord.

Un des points les plus originaux qui se dégagent de cette étude d'ensemble — et il n'est pas sans lien avec l'augustinisme — c'est la manière dont Scot comprend les rapports entre philosophie et théologie. Avec une tournure d'esprit très concrète, notre docteur identifie la « philosophie » avec ce qu'a pu découvrir le plus éminent des philosophes, à savoir, selon l'opinion commune, Aristote ; et il en conclut que la raison pure ne peut démontrer ce qu'a ignoré Aristote : ni l'immor-

1. E. Gilson, *Jean Duns Scot*. Introduction à ses positions fondamentales : Etudes de phil. médiév., t. XLII, 25 × 16, 700 p., Vrin, Paris 1952.

2. M. Gilson détermine aussi, évidemment, les rapports de Scot avec les autres penseurs et très spécialement avec saint Thomas, montrant le vrai sens de l'univocité scotiste de l'être en face de l'analogie thomiste. Nous devons nous contenter de signaler cet aspect très riche de ce grand ouvrage.

talité de l'âme, ni les attributs divins de création, de Providence, surtout de liberté, ni même efficacement l'existence de Dieu, la preuve par le premier moteur ne lui paraissant pas décisive. Mais — et ceci est essentiel pour rendre justice à Duns Scot — il estime que le théologien, une fois que la Révélation l'a éclairé en lui donnant la vérité, peut *démontrer* par sa raison de manière strictement philosophique ces vérités inaccessibles au « philosophe pur », comme l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, le Providence. En ce domaine de Dieu et de la métaphysique, la vraie philosophie doit donc, comme pour Augustin, commencer par la foi : elle est l'effort de la raison pour rendre intelligibles les données révélées, en s'arrêtant, d'ailleurs, comme le demande le sens catholique, devant les mystères proprement dits qui dépassent toute démonstration naturelle. Duns Scot cependant, condamnait toute tentative d'ériger en système indépendant cette spéculation rationnelle : pour lui, la philosophie chrétienne est exclusivement l'œuvre du *théologien* catholique.

Dans ses explications de la foi, il n'est en réalité le disciple de personne : il propose son système propre, remarquablement construit sur deux idées fondamentales qui sont les deux aspects d'une même thèse : l'*univocité de l'être* qui assure une science authentique de Dieu ; et, pour permettre ses applications en tous domaines, la théorie des *formalités* avec la *distinction formelle à parte rei*, intermédiaire entre la distinction de pure raison et la distinction réelle proprement dite. Évidemment, ces précisions dues à la scolastique, et spécialement au progrès technique de l'aristotélisme que Scot ne se fait pas faute d'utiliser, sont étrangères à la pensée des Pères de l'Église. Aussi, en s'en référant à Augustin, le Docteur subtil se propose-t-il de l'interpréter moins « *secundum historiam* » que « *secundum rei veritatem* », conformément à son propre système. Il ne le réfute jamais[1] : il dit comment, selon lui, il convient de le comprendre.

Prenons un exemple longuement développé par M. Gilson, la théorie des Idées (p. 279-316) et de l'illumination qui en est l'application psychologique (p. 556-574). Le Docteur subtil commence par adopter la définition donnée par Augustin :

1. S. Thomas procède exactement de même à l'égard d'Augustin, sans s'accorder toujours avec Scot.

« L'Idée divine est une raison éternelle selon laquelle quelque chose peut être formé, hors de cette pensée, selon sa raison propre[1] » ; et il l'explique, comme Augustin, par le fait que Dieu, intelligence pure, ne peut créer que s'il a en soi le modèle intelligible de son œuvre, ces modèles étant d'ailleurs identiques à son essence divine, éternels comme lui, source des choses qu'il crée et de la connaissance qu'il en a. Mais aussitôt, pour donner à ces Idées un sens cohérent avec ses autres théories, Duns Scot précise leur rapport avec l'Intelligence divine en distinguant dans l'acte par lequel Dieu connaît son Idée quatre moments successifs (non d'ordre réel, évidemment, ni de temps, mais de nature et d'ordre métaphysique). Au premier moment, Dieu ne connaît que son essence même. Au second moment, il produit en soi l'essence idéale, par exemple celle d'une pierre, d'un homme, dans son être intelligible. Au troisième moment seulement, l'intelligence divine en se comparant à l'objet idéal, produit en soi la relation d'identité avec son objet ; et au quatrième moment, elle connaît cette relation qui est la vérité même de ses Idées. « Il y a d'abord la connaissance que Dieu a de soi ; ensuite, celle qu'il a de la pierre ou de toute autre Idée ; puis, la relation de raison de l'intellect divin à cet objet ; enfin la connaissance que Dieu a de cet objet » (p. 282).

C'est au second moment que se place l'Idée exemplaire ; et Scot précise que « cette essence connue par l'intellect divin (lapis intellectus) réalise bien toutes les propriétés données par Augustin à l'Idée exemplaire ». Mais s'il précise ainsi avec tant de subtilité, c'est qu'il tient à distinguer sa doctrine de celle de saint Thomas pour lequel l'Idée divine est l'essence même de Dieu comme imitable par la créature. Pour cela, il sépare très nettement le deuxième instant où apparaît l'Idée, du premier où est connue l'essence divine[2]. En même temps, cette précision lui permettait de rester fidèle, autant qu'il était possible, à la tradition néoplatonicienne dont s'inspire volontiers l'école franciscaine suivant laquelle les Idées sont « produites »

1. Cf. *De diversis quæst. LXXXIII*, q. XLVI, B.A., t. X, p. 124 ; Gilson, *op. cit.*, p. 280.
2. Gilson, p. 285-288, indique les raisons pour lesquelles Duns Scot rejette la notion d'Idée défendue par saint Thomas.

en Dieu un peu à la manière de la deuxième Hypostase de Plotin : ce que Scot Erigène exprimait, en s'inspirant du Pseudo-Denys, par la « *natura creata creans* ». Duns Scot, certes, ne pouvait admettre une « création » en Dieu ; mais il tenait à donner aux Idées une consistance dépassant la simple « relation de raison » d'imitabilité. Il les conçoit donc comme ayant un « *esse diminutum* » ou « *secundum quid* » : celui de l'essence connue prise en soi, distincte de l'essence divine d'une distinction intermédiaire, qui n'est ni réelle ni de pure raison, comme la distinction « formelle à parte rei » qui règne même entre les attributs divins[1].

Par là encore, les Idées divines peuvent jouer, chez Scot, le rôle de fondement dernier de nos sciences, de façon absolue, sans aucune trace de volontarisme. Car la volonté libre de Dieu n'intervient qu'au troisième moment, pour choisir, parmi es essences reconnues conformes à la pensée divine, celles qui seront participées hors de Dieu, par création. Mais nos sciences se réfèrent aux Idées en soi, au second moment, dans leurs relations intrinsèques et nécessaires ; et c'est là aussi que s'insère la théorie psychologique de l'illumination.

C'est bien, en effet, dans la vérité divine, comme le dit Augustin, que nous voyons nos vérités comme en leurs « règles éternelles » ; et par conséquent, en nos sciences, nous connaissons en quelque façon l'Idée divine elle-même, identique à l'essence de Dieu. Mais il ne s'ensuit pas que nous ayons l'intuition de cette essence, ce qui est contre l'expérience et ne répond pas à la pensée d'Augustin. Car l'Idée exemplaire n'apparaît qu'au second moment et est ainsi bien distincte de l'essence ineffable de la Déité. Mais, en ce moment, elle exerce son influence indépendamment de la volonté divine[2], pour « régler » ou « illuminer » tout homme venant en ce monde, dès qu'il exerce son intelligence et saisit une vérité. C'est la volonté libre de Dieu qui commande tous nos actes, y compris celui de penser ; mais, qu'en pensant, telle vérité nous apparaisse, cela dépend de l'Idée divine et la volonté de Dieu n'a rien à y faire (p. 575).

1. Cette distinction ne nuisait pas, selon Scot, à la simplicité divine, parce que, d'autre part, l'*infinité* qui appartient à toute Idée et à tout attribut divin, les rend identiques formellement avec l'essence divine.
2. Cette volonté libre de Dieu n'intervient, en effet, qu'au troisième moment.

Comment se fait-il donc, si Dieu illumine ainsi tout homme, qu'il y en ait si peu qui soient de vrais sages ? Augustin répond que « seules les âmes pures sont capables de s'élever à la contemplation des Idées éternelles : il faut s'y préparer par une longue purification morale ». Mais Duns Scot interprète ces réflexions augustiniennes de façon bien caractéristique. Pour lui, l'âme pure apte à contempler l'Idée, est celle qui est suffisamment exercée à la réflexion métaphysique pour être capable de saisir les essences en elles-mêmes, indépendamment de leurs accidents. L'illumination s'adapte aux divers degrés d'intelligence, dont Dieu d'ailleurs, est également l'auteur.

Enfin nous pouvons dire qu'en nos sciences nous connaissons la vérité en Dieu ou « dans les règles éternelles », parce que l'essence divine est la cause immédiate des vérités dont la source explicative est l'Idée divine : en voyant ainsi Dieu en toute vérité, nous connaissons la cause par son effet ; et cette manière de comprendre, inspirée par la sagesse, est propre au théologien et est bien supérieure à toutes les spéculations des savants. Et cela vaut pour les vérités pratiques comme pour les spéculatives.

Cette interprétation de Duns Scot, note ici M. Gilson, manifeste à la fois, et combien il se sépare d'Augustin et des Pères par son point de vue, et combien il s'en rapproche *par l'esprit*[1]. Au lieu des préoccupations pastorales de l'évêque ou du moine cherchant dans la purification la méthode ascétique pour conquérir l'union à Dieu, Scot apporte la mentalité du docteur qui recommande l'ascèse métaphysique de l'abstraction, pour découvrir, à défaut de l'intuition de Dieu, les essences pures capables de le faire connaître le plus parfaitement possible. Des deux côtés, pourtant, c'est le même amour qui soutient les efforts : le même désir passionné de « voir » Dieu et d'y trouver le vrai bonheur. Mais, conclut M. Gilson, « on n'intéresserait guère les historiens et pas du tout les philosophes en leur disant qu'au fond, toutes ces grandes fabriques intellectuelles que nous a laissées le Moyen Age, furent des inventions de l'amour » (p. 573).

On voit par cet exemple combien il serait décevant de chercher la pensée authentique de saint Augustin dans ce

1. M. Gilson s'oppose ici à plusieurs historiens qui jugent l'esprit de Duns Scot beaucoup plus « rationaliste ». Cf. par ex. B. Landry.

qu'on appelle l' « augustinisme » du Moyen Age. Car Duns Scot applique la même méthode d'interprétation aux autres problèmes où il rencontre Augustin : celui de la sensation, de la matière, des anges, etc... Et les autres docteurs procèdent de même, avec d'autant plus d'indépendance qu'ils ont construit un système plus approfondi et mieux unifié. On peut néanmoins en conclure que l'augustinisme a nourri et fécondé les méditations de ces penseurs, non seulement en théologie, mais aussi en philosophie, et que son influence a contrebalancé celle d'Aristote lui-même.

*
* *

Cette influence continue à s'exercer sur de nombreux penseurs contemporains, spécialement les existentialistes. Nous en avons une preuve dans le récent ouvrage de Chaix-Ruy : « *Les dimensions de l'Etre et du temps*[1] ». L'auteur avait déjà écrit en 1930 une étude sur « *La perception du temps chez saint Augustin*[2] ». Il se préoccupe moins de saisir la pensée historique du Docteur d'Hippone que de l'appliquer à la critique des penseurs modernes ; et dans ce nouvel ouvrage, il s'inspire de l'esprit plus que des doctrines augustiniennes.

Le thème du *temps* est particulièrement cher aux existentialistes ; car l' « *existence* » qu'ils considèrent est celle de notre personne humaine dans sa condition terrestre, contingente, engagée dans le temps. Les uns, comme Heidegger et J.-P. Sartre, s'enferment dans cette perspective strictement subjective, coupant notre vie personnelle de ses sources divines. D'autres, au contraire, comme K. Jaspers, reconnaissent en nous des aspirations valables vers la « Transcendance » et ils sont sur la route qui mène à Dieu. C'est en examinant cette dernière orientation que M. Chaix-Ruy retrouve l'inspiration augustinienne[3]. Notre pensée est plongée dans les conditions matérielles ; elle semble dépendre du sensible et ne s'en dégage

1. Jules Chaix-Ruy, *Les dimensions de l'être et du temps*, collect « Problèmes et Doctrines », IV, 22 × 15, 315 p., éd. Vitte, Paris, Lyon, s. d., 1.200 fr.
2. Dans *Cahiers de la Nouvelle Journée*, consacré à saint Augustin, Bloud et Gay, 1930.
3. Voir en particulier le chap. IV : «De la pensée à l'Etre », p. 159-221

que péniblement. Et pourtant, elle est attirée par l'Etre, vers le haut, loin des corps. C'est ce qu'on peut appeler la « bipolarité de la pensée » (p. 167). K. Jaspers, frappé des rapports entre le rôle de la pensée comme dominatrice du sensible, et l'objet de la philosophie existentielle, le moi concret engagé dans la vie, « jeté là dans le monde » (comme dit le mot allemand *Dasein*), s'est efforcé de décrire les règles d'une logique existentielle, « collée au concret » pour ainsi dire, jusqu'à en épouser les déconcertantes et imprévisibles variations. « Cette dialectique, dit M. Chaix-Ruy, dont les règles sont ondoyantes et qui seule peut épouser le flux temporel, est sans doute celle dont s'inspire notre conduite ; mais notre pensée qui tient notre existence sous le faisceau de l'être, ne l'en écarte pas moins, parce qu'elle viole des nécessités qui sont originellement inscrites en elle » (p. 183).

Ces nécessités découlent de la nature spirituelle de notre raison ; et celle-ci se déploie en deux directions : d'abord, dans les sciences, du côté de l'*universel*, à l'aide de cette logique rationnelle si bien constituée par Aristote ; — mais aussi par la réflexion psychologique, vers l'*individuel*, ou mieux vers la vie personnelle du moi pensant, dont les aspirations et les exigences vitales nous forcent même à nous dépasser nous-mêmes pour atteindre la vérité, la beauté, le bien absolu. Mais la condition pour réussir cette ascension vers la « transcendance » est ce que l'auteur appelle « l'ascèse spirituelle » (p. 195), c'est-à-dire la purification totale à l'égard du sensible, la pleine séparation de tout ce qui passe pour s'unir, autant par l'amour que par la contemplation, à ce qui est immuable, à Dieu. « Cette ascension qui reste ouverte sur l'infinitude est celle même de l'amour qui connaît dans la mesure où il possède : fusion sans confusion où l'objet ne s'offre pas comme un froid concept, mais comme une Présence et une Absence à la fois, par là, simultanément délectable et douloureux... Dialectique qui est dialogue où l'Etre s'offre tout à la fois illuminé par la pensée et par la charité » (p. 200). L'auteur rejoint ici saint Augustin et il résume son chapitre par le beau texte du *De ordine* : « Quand l'âme se sera recueillie, ordonnée et sera devenue harmonieuse et belle, alors elle osera voir Dieu, la source de toute vérité, et le Père même de la Vérité. Grand Dieu ! quels yeux il faut pour cette vision ! Comme ils

doivent être saints, beaux, puissants, fermes, purs, calmes et bienheureux[1] ».

La philosophie rejoint ici la spiritualité et la mystique. Il faut s'en souvenir pour apprécier à leur juste valeur les réflexions de l'auteur sur la présence de Dieu (p. 240, sq). Il ne cherche pas tant une preuve qu'un chemin pour rejoindre le contact avec la pleine vérité. « Il s'agit, dit-il, de faire tomber l'une après l'autre les barrières qu'ont dressées l'égoïsme, l'intérêt, le divertissement et le plaisir, afin que la présence en nous de cet Etre nous devienne perceptible ». Cette attitude aussi est souvent celle de saint Augustin ; bien que celui-ci, en même temps qu'une méthode pour trouver Dieu, nous offre également une démonstration rationnelle pleinement valable, comme nous l'avons rappelé[2].

L'auteur confronte avec soin ses solutions avec les théories actuelles, spécialement celles de Lavelle et de K. Jaspers dont il corrige avec pertinence les déviations. Tout son ouvrage est ainsi farci d'allusions et d'analyses, révélant une connaissance approfondie des courants philosophiques et littéraires actuels, qu'il présente et critique à la lumière de l'esprit de saint Augustin.

On voit par ces quelques exemples, la grande vitalité actuelle de cet « esprit augustinien », même en philosophie. C'est que, à côté des préoccupations purement scientifiques et du domaine des sciences positives, où la méthode thomiste est bien le meilleur guide — il y a l'orientation plus métaphysique, plus *idéaliste* parfois, plus *réflexive* toujours, qui attire de plus en plus de nos jours d'excellents esprits, en particulier dans l'école phénoménologique et existentialiste. Là, c'est vers la morale, et par conséquent vers le problème religieux qu'on se dirige spontanément ; et dans ce domaine, c'est la philosophie augustinienne qui, par ses caractères et sa méthode, est la plus apte à faire la lumière.

F.-J. THONNARD, A. A.

---

1. *De ordine*, l. II, c. XIX, 51 ; B.A., t. IV, p. 451 ; CHAIX-RUY, p. 201, note 58.
2. Voir plus haut, p. 313 et aussi p. 303.

SAINT AUGUSTIN ET LES MÉDECINS

Au cours de sa longue vie, saint Augustin s'est trouvé bien souvent en relations avec des médecins : il en a consulté quelques-uns lorsqu'il était malade ; il en a vu d'autres à l'œuvre auprès de leurs clients ; d'autres encore, il s'est fait des amis ; toujours il s'est intéressé à la pratique de leur art, aux remèdes qu'ils employaient, aux traitements qu'ils prescrivaient ; il a même lu quelques ouvrages médicaux et ses écrits sont pleins de comparaisons empruntées à la médecine. Il n'a pas hésité à regarder le Christ lui-même comme le grand médecin, qui ne guérit pas seulement les corps malades en faisant des miracles, s'il en est besoin, mais encore et surtout les âmes blessées par le péché[1]. Une étude détaillée du vocabulaire médical de saint Augustin et des connaissances qu'il a lui-même acquises de la technique médicale nous entraînerait

1. Sur le Christ médecin, voir A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4e édit., Leipzig, 1924, p. 129-150 ; P. Monceaux, *Christus medicus*, dans *Comptes rendus* des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1920, p. 77 et suiv., 1924, p. 79 et suiv. ; J. Carcopino, *L'invocation de Timgad au Christ médecin*, dans *Rendi conti dell'Academia pontificia di archeologia*, V, 1928, p. 79-87 ; Id., *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, 1941, p. 246 et suiv.

Saint Augustin a souvent parlé du Christ médecin. Voir par exemple *Sermo* 175, 1 ; 299, 6 ; 87, 11, 13 ; *Enarr. in psalm.*, 130, 7 ; Sermo Frangipane, 3 ; édit. Morin, *S. Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Rome, 1930, p. 208 ; Vilmart, 12 ; *ibid.*, p. 707 ; *Enarr. in psalm.* 102, 5 ; 146, 6 ; *Epist.* 93, 3 et 4. Cf. Mary E. Keenan, *The Life and Times of St Augustine as revealed in his Letters*, Washington, 1935, p. 24-29 ; Marie-Madeleine Getty, *The Life of the North Africans in the sermons of Saint Augustine*, Washington, 1931, p. 24-29.

Le Christ médecin a pu être opposé à Asklepios ou au contraire prendre sa place ; on sait d'autre part qu'Asklepios a joué un rôle considérable dans l'hermétisme et qu'un des livres hermétiques les plus considérables porte en titre le nom d'Asklepios. Voir J. Carcopino, *Aspects mystiques*, p. 255-314.

trop loin. Du moins voudrions-nous, dans les pages qui suivent, grouper les renseignements qu'il nous fournit sur les médecins qu'il a connus et sur les rapports qu'il a noués avec eux.

Nous savons que, dans son enfance, saint Augustin a eu vers l'âge de huit ou dix ans[1], une grave maladie, « une subite oppression d'estomac accompagnée d'une forte fièvre, qui le mit à deux doigts de la mort[2] » et au cours de laquelle il réclama le baptême. Contre toute espérance, il se remit très vite, et l'administration du sacrement se trouva différée pour longtemps ; mais on ne dit pas qu'il ait alors vu le médecin ou qu'un remède lui ait été administré[3]. Après cette crise rapide et très vite surmontée, la première rencontre de saint Augustin avec la maladie, voire avec la mort, eut lieu lorsqu'un de ses amis d'enfance fut brutalement frappé, alors qu'il atteignait l'âge de vingt ou vingt-deux ans. « Je m'étais fait un ami, raconte-t-il, que la communauté de nos études et la parité de nos âges m'avaient rendu profondément cher. Enfant, il avait grandi avec moi, nous étions allés ensemble à l'école, nous avions partagé les mêmes jeux... Mon cœur ne pouvait plus se passer de lui... Qu'avez-vous fait alors, mon Dieu, et comme l'estime de vos jugements est impénétrable ? Il tomba malade. Dévoré de fièvre, il gisait depuis longtemps sans connaissance, baigné d'une sueur mortelle. Comme son cas paraissait désespéré, il fut baptisé à son insu... Puis un mieux se produisit. Il parut hors d'affaire... Mais une rechute fébrile se produisit en mon absence, et après quelques jours, il expira[4] ». Ici encore, il n'est pas question du médecin et peut-être l'évolution du mal fut-elle trop rapide pour qu'on ait eu le temps de l'appeler.

1. *Confess.*, I, XI, 17. L'âge de saint Augustin, lors de cette maladie, n'est pas indiqué autrement que par la formule très vague : *Cum adhuc puer essem.* Il ne peut être déterminé que par le contexte du récit et par es études que faisait déjà l'enfant à cette époque.

2. Je cite ici la traduction de P. DE LABRIOLLE, *Saint Augustin, Confessions*, Paris, 1925, t. I, p. 15.

3. Il est plus vraisemblable que le médecin ne fut pas alors appelé. Le mal dut disparaître très vite, comme il s'était manifesté très rapidement. Nous ne savons pas exactement ce que fut cette maladie ; il pourrait s'agir d'une simple indigestion, provoquée par des fruits insuffisamment mûrs. Cf. B. LEGEWIE. *Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustin's* dans *Miscellanea agostiniana* ; t. II, Rome, 1931, p. 17.

4. *Confess.*, IV, IV, 7-8 ; p. 71-72. Je laisse de côté, dans le récit d'Augustin, ce qui n'intéresse pas la maladie de son ami.

Mais il est possible, étant donné surtout l'issue tragique de la crise, qu'Augustin n'ait pas jugé à propos d'attirer l'attention sur les soins donnés au corps de son ami, pour insister, comme il le fait, sur la promptitude de son baptême et le salut de son âme[1].

En fait, le premier contact que nous connaissions du jeune Augustin avec un médecin eut lieu à l'occasion d'un concours dans lequel il remporta le premier prix[2]. La couronne qu'il avait méritée lui fut remise par le proconsul d'Afrique qui s'appelait alors Vindicianus. C'était, nous dit le lauréat, un homme fort habile en médecine, qui s'y était fait une belle réputation ; il précise ailleurs qu'il était le plus grand médecin de son temps[3] et qu'au reste c'était un vieillard de grande expérience et de profonde sagesse ; il possédait le titre d'archiatre[4]. Cette appréciation est pleinement confirmée par ce qu'il nous en rapporte :

« Je m'étais lié avec lui, dit Augustin, et je prêtais à ses entretiens une attention continuelle et sans défaillance ; sans aucun apprêt de forme, la vivacité de sa pensée les rendait agréables et pleins de choses. Quand il sut, par mes conversations, que je lisais assidûment les livres des diseurs d'horoscopes, il me conseilla avec une paternelle bienveillance de les jeter là et de ne pas dépenser à des sottises sans profit la peine et le travail que réclament les choses utiles. Lui aussi, me dit-il, s'était mis à faire de l'astrologie ; il avait même pensé, dans sa jeunesse, à en faire métier pour vivre. Il avait compris Hippocrate ; il était donc bien capable de comprendre ces livres-là. S'il les avait abandonnés pour se consacrer à la médecine, l'unique raison en était qu'il en avait découvert l'entière fausseté, et qu'un homme de son sérieux n'avait pas voulu gagner sa vie en dupant son prochain. Mais vous, ajouta-

1. Dans les *Confessions*, et particulièrement ici, c'est le catholique, voire l'évêque d'Hippone, qui s'exprime. On croira difficilement que des remèdes n'aient pas été administrés au malade et qu'on n'ait pas appelé un médecin à son chevet. Si peu importante que fût alors la ville de Thagaste, elle devait avoir un médecin.

2. *Confess.*, IV, III, 5.

3. *Confess.*, VII, VI, 8. *Epist.* 138, 3.

4. Sur ce titre, voir S. Reinach, dans Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. III, 2, sub verbo *medicus*, 1674 B.

t-il, pour vous créer une situation sociale, vous avez la rhétorique ; vous ne vous appliquez à ces mensonges que par libre curiosité, non par nécessité de vivre. Vous pourrez donc d'autant mieux ajouter foi à ce que je vous dis, puisque, à force de travail, j'ai à ce point approfondi cet art que j'ai pu songer à en tirer tout mon gagne-pain[1] ».

Un autre récit relatif à Vindicianus nous fait connaître la sagesse de ses conseils médicaux :

« Ayant été consulté par un malade sur une douleur qu'il avait, Vindicianus lui ordonna un remède qu'il jugea propre pour son mal ; et en effet le malade en fut guéri. Quelques années après, la même personne étant retombée dans le même mal crut qu'elle n'avait qu'à employer le même remède. Cet homme le fit, mais s'en trouva plus mal. Il courut au médecin tout surpris et lui dit ce qu'il lui était arrivé. Et Vindicianus, qui était plein d'esprit, répondit : vous vous êtes mal trouvé de mon remède, parce que je ne vous l'avais pas ordonné. Ce qui fit croire à ceux qui étaient là et ne connaissaient pas Vindicianus qu'outre sa science de la médecine il avait quelque secret magique. Mais il expliqua qu'il n'aurait pas voulu donner à cette personne, à l'âge auquel elle était arrivée, un remède qui lui avait été salutaire quelques années auparavant[2].

Lorsque Augustin connut Vindicianus, celui-ci était déjà vieux et parvenu au sommet de sa carrière, comme au faîte de sa réputation. Augustin au contraire était un tout jeune

---

1. *Confes.*, IV, III, 5. Ailleurs, *Confes.*, VII, VI, 8, saint Augustin rappelle qu'il doit à Vindicianus, et aussi à son ami Nébridius, d'avoir été débarrassé de sa croyance à l'astrologie ; il y ajoute l'influence de son ami Firminus, qui acheva, plus tard, de le dégoûter de ce genre de prédictions.

2. *Epist.* 138, 3 ; P.L., XXXIII, 526. Cf. TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. VIII, Paris, 1702, p. 29.

Vindicianus avait traduit du grec en latin certains textes d'Hippocrate qu'il dédiait à son petit-fils Pentadius, pour lui permettre, disait-il, de conserver et de transmettre plus sûrement la tradition médicinale de la famille. Outre cette lettre à Pentadius, il nous reste de Vindicianus une lettre, adressée par lui en tant que *comes archiatrorum* à l'empereur Valentinien sur les fondements de sa thérapeutique et un certain nombre de fragments. Voir M. SCHANZ, K. HOSIUS, G. KRUEGER, *Geschichte der römischen Literatur*, t. IV, 1, 2e édit., Munich, § 1914, 849, p. 203-204.

homme, encore inconnu : il garda toute sa vie le souvenir de celui qui l'avait orienté vers la prudence : ne fût-ce pas à Vindicianus qu'il dut le respect et la sympathie dont il entoura désormais les médecins ? Dès son retour définitif en Afrique, il apprit à les mieux connaître et à les juger plus exactement. Lorsqu'il arriva à Carthage, il fut reçu avec Alype par un excellent chrétien du nom d'Innocent. Or, cet homme était atteint de fistules très douloureuses et il était soigné par plusieurs médecins qui avaient appliqué le fer à ces fistules et s'efforçaient d'en achever la guérison par leurs médicaments[1]. Mais ils avaient oublié d'inciser une dernière fistule qu'ils n'avaient pas aperçue tout d'abord, si bien que la guérison attendue ne pouvait se produire. Les médecins cependant ne cessaient pas de promettre que les drogues, les pommades, les onguents suffiraient à la produire, à l'exception d'un seul, un esclave ou un affranchi d'Innocent, qui déclarait nécessaire une nouvelle opération[2]. Un nouveau médecin, Ammonius, qui paraît avoir été un spécialiste[3], fut appelé en consultation : comme ses confrères, il annonça une prochaine guérison. Mais la fistule ne cédant pas au traitement médical, il fallut bien que les médecins se rendissent à l'évidence et parlassent eux aussi de la nécessité d'une opération. Un nouveau spécialiste, originaire d'Alexandrie[4], appelé à son tour, ne put que confirmer cette opinion. Mais comme c'était un honnête homme, il refusa de frustrer ses collègues du fruit de leurs peines et rendit hommage à leur dévouement en même temps qu'à leur science : il fut convenu que ce seraient eux qui opéreraient le patient

1. La présence de plusieurs médecins auprès d'un malade est intéressante à signaler, d'autant plus que ces médecins ne semblent pas personnellement attachés à ce malade, à l'exception de celui dont on parlera tout à l'heure.

2. Ce dernier médecin était, rappelle Augustin, un membre de la domesticité d'Innocent. Au temps de Cicéron, les médecins étaient souvent des affranchis ou des esclaves. Un siècle plus tard, Sénèque assure que les médecins ont droit au respect et à l'amour ; comme les maîtres de philosophie, ce sont, dit-il, des amis et non des mercenaires. Au temps de saint Augustin, ce sont le plus souvent des hommes considérés : qu'on se rappelle ce que nous avons vu de Vindicianus. Cependant il reste des médecins domestiques, qui rappellent à leur manière les pédagogues. Cf. S. Reinach, *art. cit.*, p. 1672.

3. Sur les spécialistes, cf. S. Reinach, *art. cit.*, p. 1677-1678.

4. Les médecins venus d'Égypte étaient particulièrement considérés dans le monde romain ; il y en avait partout.

en présence du chirurgien d'Alexandrie[1]. Lors que le jouret l'heure de l'intervention arrivèrent, les médecins se mirent en devoir de remplir leur office, malgré les craintes du malade qui croyait déjà sa dernière heure venue. Dieu fit un miracle en faveur de son serviteur : après avoir défait les bandages, on ne trouva plus à la place de la fistule qu'une cicatrice très ferme. Les assistants ne purent que s'unir pour rendre grâces à Dieu[2].

Il est inutile d'insister sur l'intérêt de ce récit. Saint Augustin le développe surtout en vue de la conclusion miraculeuse. Nous en retenons surtout les détails qu'il nous fournit sur la situation des médecins et la pratique de l'art médical vers la fin du IVe siècle.

Les médecins de Carthage sont encore mis en scène dans d'autres récits où Dieu intervient de la même façon pour rendre leur action inutile :

« Dans la même ville de Carthage, raconte donc Augustin, une femme très pieuse et du rang le plus élevé, Innocentia, avait un cancer au sein : mal incurable de l'avis des médecins. D'ordinaire, on pratique l'opération ; on retranche l'organe où le mal a pris naissance ; ou bien, si l'on veut prolonger un peu la vie et reculer de quelques instants une mort inévitable, il faut, au sentiment d'Hippocrate, dit-on[3], renoncer à tout traitement. C'est ce que cette femme avait appris d'un médecin de ses intimes amis ; aussi s'était-elle tournée vers Dieu seul par la prière. (Un signe de croix fait sur elle par une néophyte la guérit instantanément.) Le médecin qui vient la visiter la trouve parfaitement guérie. Elle lui raconte alors ce qui s'est passé ; et comme il ne s'étonne pas, la miraculée s'indigne de son calme : quelle merveille, réplique le médecin, que Jésus-

1. Sur les consultations et les règles de déontologie à suivre en pareil cas, cf. S. Reinach, *op. cit.*, p. 1684 ; H. I. Marrou, *L'histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, p. 265 et suiv.

2. *De Civitate Dei*, XXII, VIII, 3 ; P.L., XLI, 761-763. Il est permis de rappeler que les événements ici racontés se sont passés en 388 et que le livre XXII de la *Cité de Dieu* qui les rapporte n'a pas été écrit avant 425. Mais saint Augustin a soin de noter qu'Aurèle de Carthage et lui s'étaient souvent entretenus de cet événement comme d'une merveille que Dieu avait opérée sous leurs yeux.

3. Cette incise, *ut ferunt*, suffit à montrer que saint Augustin parle ici par ouï-dire ; il n'a pas dû lire personnellement les traités d'Hippocrate. Le passage visé par saint Augustin figure Hippocrate, *Aphorism*, VI, *aphor.* 83. Cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943, p. 185 suiv.

Christ guérisse un cancer au sein, lui qui a ressuscité un mort de quatre jours[1] ! »

Il n'est pas jusqu'à un médecin de Carthage qui, souffrant de la goutte, et impuissant à trouver des remèdes dans sa science ne soit immédiatement guéri en sortant de la piscine baptismale, et si complètement que jamais il n'ait ressenti les atteintes de son mal[2].

C'est encore à Carthage que Gennadius exerça la médecine, après avoir vécu à Rome et avoir pratiqué avec beaucoup d'éclat. Évode d'Uzalis en rend ainsi témoignage à saint Augustin : « C'est un homme qui a beaucoup de religion, une charité et une bonté toute particulière pour les pauvres, toujours prêt à les secourir, sans se lasser jamais de travailler pour les assister. Il avait cette ardente charité pour eux dès sa jeunesse ; et néanmoins il doutait alors, comme il nous l'a dit depuis peu, qu'il y ait une autre vie que celle-ci ». Ces doutes nous étonnent un peu de la part d'un chrétien ; ils nous étonnent peut-être moins de la part d'un médecin. En tout cas, Dieu eut pitié de son serviteur en lui envoyant une vision. Une nuit, alors qu'il dormait d'un profond sommeil, Gennadius vit lui apparaître un jeune homme d'une grande beauté qui le conduisit en un pays merveilleux et lui fit entendre une musique d'une inexprimable douceur, en lui disant que c'étaient les hymnes des saints et des bienheureux. La nuit suivante, le jeune homme apparut encore à Gennadius et lui demanda s'il se rappelait l'avoir vu. Il lui posa ensuite différentes questions relatives à son rêve ; et il finit par conclure : « Vous reconnaissez que, bien que les yeux de votre corps soient fermés et sans action pendant votre sommeil, vous avez d'autres yeux qui vous permettent de me voir. De même, quand vous serez mort, quoique vos yeux corporels n'aient plus d'action, vous demeurerez vivant, capable de voir et de sentir d'une autre manière. Gardez-vous donc bien de douter dans la suite qu'il y ait

1. *De Civitate Dei*, XXII, VIII, 3 ; P.L. XLI, 763. Saint Augustin précise que la réponse du médecin ne procède pas de l'incrédulité, mais qu'au contraire elle a été faite *religiosa urbanitate*. Il ne peut pourtant pas s'empêcher d'en être fâché. Il regrette surtout la discrétion avec laquelle a agi la miraculée qui n'a pas parlé de sa guérison, même à ses plus intimes amies. On serait tenté de croire que cette discrétion constitue à elle seule un miracle peut-être plus surprenant que la guérison elle-même.

2. *De Civitate Dei*, XXII, VIII, 4 ; P.L., XLI, 764.

une autre vie pour les hommes après la mort ». De la sorte, ce médecin, si véritablement chrétien, fut tiré du doute où il persévérait au sujet de la vie future[1].

Nous ne connaissons rien d'autre sur ce personnage, mais il est permis d'ajouter que saint Augustin racontait bien d'autres histoires relatives à ses apparitions de défunts[2].

Mieux encore qu'il ne connaît les médecins de Carthage, malgré la fréquence des voyages qu'il fait dans la capitale de l'Afrique, Augustin est en relations avec les médecins d'Hippone, dont il parle souvent dans sa correspondance. Vers 397, en tout cas dans les débuts de l'épiscopat d'Augustin, Hilarinus est archiatre et *principalis* d'Hippone[3]. Augustin et Alype de Thagaste, dans une lettre commune, le recommandent chaleureusement à leur collègue, Aurèle de Carthage[4].

Il est probable, malgré l'avis contraire de Tillemont[5], que Dioscore était également archiatre à Hippone ; mais nous ne saurions marquer exactement la date de sa conversion[6] et de son activité. Voici comment s'exprime Augustin à son sujet :

« Le médecin Dioscore s'est aussi fait chrétien et a reçu avec Gabinien la grâce du baptême... Vous pensez bien qu'il a fallu quelque chose d'extraordinaire pour dompter son obstination et pour réprimer sa langue. Sa fille, qui faisait toute sa joie, tomba malade à l'extrémité, en sorte qu'il trouvait lui-même qu'il n'y avait nulle espérance. On dit, et je

1. *Epist.* 159 ; P.L., XXXIII, 699-700.

2. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. XIII, p. 659, 663.

3. Le mot *principalis* signifie, semble-t-il, le président du sénat municipal. Cf. P. Willems, *Le droit public romain*, 7e édit., Louvain, 1910, p. 610.

4. *Epist.* 41, 2 ; P.L., XXXIII, 159 A. La lettre LXXVII, adressée à Félix et Hilarin, traite du scandale causé à l'Église d'Hippone par la conduite du prêtre Boniface, ou du moins par l'accusation portée contre lui. On peut se demander si Hilarin qui est cité ici ne doit pas être identifié au médecin mentionné dans la lettre 41. Cf. Tillemont, *Mémoires*, XIII, 411.

5. Tillemont, *Mémoires*, XIII, 927-928. Celui-ci fait valoir la qualité d'archiatre de Dioscore, qui, dit-il, convient encore mieux à Carthage qu'à toute autre ville d'Afrique. Cependant nous venons de voir Hilarinus archiatre à Hippone.

6. M. E. Keeman, *op. cit.*, p. 25, croit, après les Bénédictins et Goldbacher, dater de 428 ou 429 la lettre 227, qui raconte la conversion de Dioscore. Elle se demande ensuite si Hilarinus a directement précédé Dioscore dans la charge d'archiatre. La question est insoluble et il pourrait se faire que Dioscore fût beaucoup plus ancien.

n'en puis douter..., que ce vieillard, ne voyant plus d'autres ressources, se résolut enfin à implorer la miséricorde de Jésus-Christ et fit vœu de se faire chrétien si sa fille se guérissait. Elle guérit et il négligeait néanmoins d'accomplir son vœu, lorsque, par un nouveau coup de la main de Dieu, il perdit la vue en un moment. Il reconnut bientôt ce qui lui avait attiré ce châtiment. Il s'en excuse et s'oblige par un nouveau vœu d'accomplir le premier, si Dieu lui rendait la vue. Dieu la lui a rendue et il s'est fait chrétien et a été baptisé.

« Mais voici encore un autre coup de la même main. Il n'avait point appris le symbole et s'était excusé de l'apprendre sur la faiblesse de sa mémoire, quoiqu'il y eût peut-être autant de paresse et de défaut de volonté. Dieu sait ce qui en était. Lors donc que les huit jours de la solennité de son baptême et de la fête de Pâques furent tous passés, il tomba tout d'un coup paralytique de presque tous ses membres et de la langue même. En cet état, il fut averti en songe que ce malheur lui était arrivé pour n'avoir pas appris et récité par cœur le symbole. Il eut ordre de le déclarer, et il le fit par écrit, ne le pouvant faire de bouche. Et aussitôt, Dieu lui rendit l'usage de tous ses membres, à la réserve néanmoins de la langue, ayant voulu lui laisser encore cette marque de sa puissance et de sa justice. Il a appris le symbole et le sait par cœur, comme il l'a encore déclaré par un billet, en attendant que Dieu lui rende la parole. Mais ce qui est plus important pour lui, c'est que ces miracles ont soumis son cœur à Jésus-Christ et ont entièrement corrigé son humeur railleuse et badine[1] ».

---

1. *Epist. CCXXVII*, P.L., XXXIII, 1012-1013. Une inscription trouvée à Milan, dans les travaux de restauration de la basilique des apôtres, donne l'épitaphe chrétienne d'un médecin Dioscore ; voir E. Ferrario, *Una antica iscrizione scoperte a Milano nella basilica degli Apostoli*, dans *Epigraphica*, X, 1948, p. 62-68. L'éditeur veut voir dans le Dioscore que célèbre cette épitaphe l'archiatre dont parle saint Augustin, dans la lettre 227. Cette identification est possible, mais elle est peu probable. On ne voit pas pourquoi le Dioscore qui était déjà vieux lorsque saint Augustin s'occupait de lui serait venu finir ses jours à Milan et y aurait mérité l'honneur d'un tombeau construit par la ville. Voir J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique* dans *Revue des Études grecques*, LXIV, 1951, p. 213-214.

Dioscore était originaire d'Égypte et l'on sait que ce nom était fréquent en Egypte. Sur les médecins originaires de ce pays, voir *Revue de philologie*, 1939, 73, n. 3 ; Hill. II, 105.

Signalons encore à Hippone la présence d'un médecin, chargé de soigner les religieuses, pour lesquelles saint Augustin écrit la lettre 211 : « Celle dont la santé exige qu'elle prenne un bain, écrit l'évêque, qu'elle ne diffère pas de le faire ; et qu'elle obéisse sans murmure à l'avis du médecin. Même si elle ne le veut pas et que la Supérieure l'ordonne, qu'elle fasse ce qu'il faut pour sa guérison. Par contre, si elle veut et que par hasard cela ne soit pas à propos, qu'elle n'obéisse pas à sa volonté propre ; car il arrive qu'on croit utile ce qui fait plaisir. Enfin, s'il s'agit d'une douleur cachée dans le corps d'une servante de Dieu, et qu'elle se plaigne d'avoir mal, il faut la croire sans hésitation ; pourtant, s'il convient, pour soigner cette douleur, de faire ce qui est agréable, et si la chose n'est pas certaine, qu'on consulte le médecin[1] ». Ces conseils sont empreints d'une profonde sagesse. Ils montrent à quel point saint Augustin se préoccupe de la santé de ses religieuses et le cas qu'il fait des avis du médecin. Celui-ci est appelé régulièrement à leur donner ses soins et il faut l'écouter, même lorsqu'il s'agit des bains à prendre ou à éviter.

Il est encore assuré que c'est également à Hippone qu'a vécu le médecin, ou le chirurgien, dont parle Augustin à propos d'un certain Acace, qui était de bonne famille et qui était venu au monde les yeux fermés et les paupières unies l'une à l'autre sans pouvoir être séparées. De la sorte, bien que ses yeux fussent sains, le malheureux ne pouvait pas voir. Un chirurgien, inconnu d'ailleurs, voulut l'opérer et séparer ses paupières au moyen d'un rasoir. Sa mère, qui était fort pieuse, ne voulut pas permettre cette opération : elle appliqua elle-même sur les yeux de l'aveugle l'Eucharistie en manière de cataplasme et le malade se trouva instantanément guéri[2].

En dehors d'Hippone, nous trouvons encore un médecin à Thenæ, dans la Byzacène. Celui-ci portait le nom de Maxime et pendant longtemps il resta attaché à l'hérésie arienne. Il appartenait même à la secte la plus dangereuse et la plus impie de celles entre lesquelles étaient divisés les hérétiques, celle

1. *Epist. CCXI*, 13 ; P.L., XXXIII, 963.

2. *Opus imperfect. contra Iulian.*, III, 160. Saint Augustin précise qu'il tient ce récit du miraculé lui-même qui avait cinq ans au plus lors de sa guérison. Il n'était pas originaire d'Hippone, mais il y habitait. Voir Tillemont, XIII, 908.

des Eunomiens. Cette conversion causa une grande joie à ceux qui y avaient contribué, et parmi lesquels se trouvaient sans doute Augustin et Alype. Mais, après avoir été un apôtre zélé de l'erreur, Maxime, paraît-il, ne montra pas assez d'ardeur pour ramener à la vérité ceux qu'il avait contribué à en détourner, et parmi lesquels se trouvaient quelques membres de sa famille. Aussi les deux évêques d'Hippone et de Thagaste écrivirent-ils à Maxime pour le confirmer dans la foi et pour lui expliquer comment il avait le devoir de ramener ses frères à la vérité catholique[1].

Quelques autres médecins sont encore mentionnés par saint Augustin sans autre précision. C'est ainsi que nous apprenons l'existence d'un de ces médecins à Uzalis. Un vieux prêtre, qui venait de perdre son fils, était venu passer quelques jours à Uzalis, au monastère fondé par Évodius, pour y retrouver son ami, l'évêque Théasius de Memblosa. Et le défunt vint à apparaître à l'un des moines et lui révéla qu'il cherchait son père. Théasius interdit au visionnaire de raconter ce prodige, de peur que le vieux prêtre ne s'affligeât de ce récit : et son avis fut écouté. Cependant, quatre jours après la vision, le prêtre sentit un peu de fièvre, mais si légère que le médecin la déclara sans aucun danger. Il se mit pourtant au lit, sans que le médecin l'eût revu ; et incontinent il rendit l'esprit[2]. Ce récit nous apprend la présence d'un médecin à Uzalis, et la vigilance avec laquelle il s'occupe des malades, avant même qu'ils semblent en danger.

Au monastère d'Hippone, nous constatons aussi la présence d'un ou de plusieurs médecins. Il s'agit, suivant le récit d'Augustin, d'un enfant qui, vers l'âge de quinze ou seize ans,

---

1. *Epist. CLXX*, P.L., XXXIII, 748-752. Dans le sermon Guelferbit 17, édit. Morin, p. 494-498, saint Augustin fait allusion à une conversion inattendue d'un arien : « Nuntio ergo caritati vestræ, hesterno die non frustra nos fuisse severos : acrimonia disciplinæ lucrati sumus. Unus ex illis quatuor hodie hæresem Arrianorum et Eunomianorum cum ipso Arrio et Eunomio anathematizavit, catholicus factus est. Itaque quem hesterno die ostendimus cavendum, hodie ostendimus diligendum. Ergo commendo eum vobis, quem jam gaudentes, non suspicientes, videatis. Commendo etiam ut pro ceteris oretis ». Dom Morin, p. 494 suiv., applique ce passage à Maxime de Thenae et son hypothèse est acceptée par M. le Landais, *Études Augustiniennes*, Paris, 1953, p. 90, n. 272, qui date le sermon de Pâques 416.

2. *Epist. CLVIII*, 10 ; P.L., XXXIII, 897. Cf. Tillemont, XIII, 660.

fut atteint d'un mal mystérieux au cours duquel il eut des visions extraordinaires : un vieillard et un enfant lui montrèrent un jour le ciel et l'enfer, peuplés, l'un des élus, l'autre des damnés ; un autre jour, ils lui enseignèrent des remèdes qui le soulagèrent pendant quelque temps ; une autre fois encore, ils l'envoyèrent se baigner dans la mer, en lui promettant le soulagement de ses souffrances. Après cela, les médecins qui le visitaient achevèrent de le guérir de son mal[1].

Jusqu'à présent, nous nous sommes contentés de rappeler des faits précis, et de citer les médecins ou du moins les circonstances auxquelles saint Augustin en doit la connaissance. Nous savons d'une manière plus générale l'intérêt qu'il avait pour les malades et le soin avec lequel il interrogeait les médecins, voire avec lequel il lisait leurs ouvrages. Jusqu'au ve siècle, on peut dire que tous les livres de médecine étaient rédigés en grec, et que la plupart des médecins étaient d'origine grecque. Les choses commencèrent alors à changer. Non seulement on se mit à traduire de grec en latin plusieurs ouvrages médicaux[2], mais il se trouva même des médecins latins qui composèrent dans cette langue leurs traités, ou tout au moins qui les rédigèrent successivement en grec et en latin[3]. Alors même qu'Augustin n'aurait pas su lire dans le texte original un traité comme le *Gynecia* de Soranus, il lui serait resté la possibilité de le lire en latin[4].

1. *De Genesi ad litteram*, XII, 17 ; P.L., XXXIV, 697. Cf. Tillemont, t. XIII, 156. Le jeune garçon dont parle ici saint Augustin était alors au monastère. Lorsqu'il fut guéri, il abandonna le cloître et retourna dans le monde.

2. Il s'agit ici d'ouvrages médicaux au sens strict, car depuis longtemps on pouvait lire en latin des livres qui parlaient à l'occasion de choses médicales, auxquelles le public profane s'est toujours intéressé. Un livre des *Disciplinæ* de Varron était consacré à la médecine ; nous possédont les huit livres *De medicina* qui faisaient partie des Actes de Cornélius Celsus. Pline le Jeune consacre le livre VII de l'*Histoire naturelle* à l'étude de l'homme, et dans chacun des livres où il est question des animaux, des plantes, des pierres, un ou plusieurs chapitres sont réservés à l'étude des remèdes qu'on peut en tirer. Apulée avait écrit des *Medicinalia* aujourd'hui perdus.

3. Voir M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, IV, 1, p. 201-204 ; IV, 2, p. 272-302.

4. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 181-182, croit que saint Augustin, du moins vers la fin de sa vie, a lu en grec les *Gynecia* de Soranus. Sa démonstration ne paraît pas absolument décisive. Cf. M. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 142, n. 5.

Il est d'ailleurs peu probable que l'évêque d'Hippone ait lu beaucoup de traités de médecine : c'est aux informations orales qu'il doit le meilleur de ses connaissances en la matière. Il connaît sans doute l'*Histoire naturelle* de Pline, à laquelle, comme tout le monde, il emprunte le meilleur de ce qu'il sait sur le monde et ses merveilles ; mais en dehors de Soranus, dont nous venons de parler, nous aurions bien du mal à citer le nom d'un seul auteur à qui il se réfère certainement. Il parle souvent d'Hippocrate qui est la grande célébrité médicale de l'antiquité. Il a entendu Vindicianus faire son éloge et déclarer qu'il avait pu comprendre ses ouvrages au cours de sa formation médicale[1]. Il sait que, sous son nom, circulent des traités apocryphes[2] ; il trouve dans Cicéron l'argument hippocratique des deux frères tombés malades en même temps et leur maladie évoluer de la même manière, ce qui permet au médecin grec de conclure qu'ils étaient jumeaux[3]. Il rappelle l'étonnement du médecin de Carthage qui, après la guérison miraculeuse d'Innocentia, brûla d'envie de connaître le remède qui a triomphé du principe d'Hippocrate[4]. Dans le même contexte, il cite un aphorisme d'Hippocrate : « Si l'on veut quelque peu prolonger la vie, bien que la mort ne doive être que retardée, il faut, à ce qu'on dit, selon l'opinion d'Hippocrate, renoncer à tout traitement[5] ». Dans les *Questions sur l'Heptateuque*, il se réfère une fois de plus à Hippocrate pour raconter, soi-disant d'après lui, l'anecdote de la femme dont le fils ressemblait à un portrait exposé dans sa chambre et pour cela accusée d'adultère : selon les médecins, la présence de ce portrait au moment

---

1. *Confes.*, IV, III, 5.
2. *Contra Faust. Manich.*, XXXIII, 6 ; P.L., XLII, 514.
3. *De Civ. Dei*, V, 2 ; P.L., XLI, 142. La question avait été traitée par Cicéron dans le *De fato*, mais les chapitres qui l'étudiaient sont perdus ; et le *De fato*, II, 5, reprend précisément à la fin de son développement : *ut in simul ægrotantibus fratribus*. La question était classique et avait été reprise par Posidonius.
4. *De Civ. Dei*, XXII, VIII, 3. Ici c'est le médecin qui parle d'Hippocrate et de son principe *(Hippocratis definitio)*. Augustin se contente de citer le nom d'Hippocrate au milieu de son récit.
5. ID., *ibid.* Le texte auquel il est fait allusion figure dans HIPPOCRATE, *Aphorism.*, VI, 83. Mais Augustin ne le cite que par ouï-dire : *secundum Hippocratis ut ferunt sententiam.* Il semble donc inutile de se demander, comme le fait P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 181, s'il utilise une traduction ; il se contente de répéter ce qu'il a entendu dire.

de la conception suffit à expliquer la ressemblance[1]. En fait, l'histoire ne provient pas d'Hippocrate, mais de Soranus[2].

En dehors de ces quelques passages où il se réfère à un auteur connu, en fait presque exclusivement à Hippocrate, saint Augustin lit sans exception les médecins qu'il a vus et entendus et qui lui ont donné les informations dont il se sert. C'est par eux qu'il sait comment est constitué le corps humain : il parle, d'après les médecins, des cinq sens et de leur fonctionnement, des veines et des artères[3] ; des relations entre les nerfs et l'épine dorsale[4] ; des trois ventricules du cerveau et de leurs fonctions particulières[5] ; des cinq sens et de leurs rapports aux quatre éléments[6]. Il connaît par ouï-dire la distinction entre médecins et chirurgiens et la jalousie professionnelle qui les oppose souvent les uns aux autres : « J'entends souvent dire, écrit-il, que des médecins très instruits se laissent surpasser dans les opérations et dans toutes sortes de pansements par de moins savants qu'eux, car cela exige le travail de la main et du fer : on appelle chirurgie cette branche de la médecine et cela signifie un certain tour de main dans les opérations médicales[7] ». Il fait appel à l'expérience des médecins pour parler de la nature du sommeil, qui, disent-ils, est froid et humide, et qui alanguit les membres[8]. Il dit avoir appris par les médecins que « par les narines aussi nous captons une nourriture ; et cet aliment, seul je puis le sentir en le respirant, et je ne puis, en l'expirant, le renvoyer à d'autres, pour qu'ils le perçoivent aussi en l'attirant par leurs narines[9] ». Ne sont-ce pas aussi des médecins qui l'ont renseigné sur les diverses

1. *Quæstion. in Heptat.*, I, 93 ; P.L., XXXIV, 572.
2. L'anecdote intéresse beaucoup saint Augustin qui la reprend *Contra Iulian.*, V, 14, 51 ; P.L., XLIV, 813, en l'attribuant à Soranus ; et qui, dans les *Retractationes*, II, 62, P.L., XXXII, 655, cite le vrai texte de Soranus.
3. Naturellement, il croit que les artères sont remplies d'air.
4. *De Genesi ad litteram*, VII, 13, 20 ; P.L., XXXIV, 362-363 ; cf. *De anima et eius origine*, IV, 6.
5. *Ibid.*, VII, 18, 24 ; c. 364.
6. *Ibid.*, III, 4, 6 ; c. 281.
7. *De musica*, I, 4, 9.
8. *De quantitate animæ*, XXII, 38 ; traduction P. de Labriolle, p. 305 ; sur le sommeil, voir encore *De libero arbitrio*, II, p. 19 ; P.L., XXXII, 1351 ; *De anima*, IV, 6 ; P.L. XLIV, 527-528.
9. *De libero arbitrios*, II, vii, 19 ; P.L., XXXII, 1351.

maladies ? Il les connaît bien pour les avoir vus à l'œuvre, et dans ses sermons, il se plaît à les représenter auprès de leurs patients. « Les médecins, lorsqu'ils examinent leurs malades, disent par exemple : cet homme est hydropique ; il va mourir, cette maladie ne peut pas être guérie. Cet autre a l'éléphantiasis : cette maladie non plus ne peut pas être guérie. Ce troisième est phtysique : qui guérit ce mal ? Il est forcé qu'il meure[1]. Pourtant il arrive quelquefois qu'en dépit du pronostic formulé par le médecin, le malade, de quelque infirmité qu'il soit atteint, n'en meure pas. Pourtant, il est nécessaire que tous les hommes, puisqu'ils sont nés, meurent une fois[2], et cela, quelle que soit la science ou l'habileté des médecins. »

Des remarques de ce genre sont fréquentes chez saint Augustin. Citons-en encore une ou deux pour mieux nous rendre compte de ce que lui a enseigné l'expérience des médecins : « Regardez les malades. Ils se détestent en tant que malades, et sur ce point ils sont d'accord avec les médecins. Car les médecins les détestent tels qu'ils sont, car ils veulent que leurs malades soient guéris et ils les détestent quand ils ont la fièvre. Ils persécutent la fièvre afin d'en délivrer les hommes... Ainsi tu es d'accord avec le médecin ; tu fais des efforts avec le médecin ; tu écoutes volontiers les ordonnances du médecin et tu leur obéis ; et lorsque tu reviens à la santé, tu te réjouis de les avoir suivies[3]. » Et ailleurs : « C'est comme si l'on disait à un médecin qui vient de poser un cataplasme : cet emplâtre me gêne, je t'en prie, enlève-le. Mais le médecin refuse : il faut qu'il soit là un certain temps ; tu ne peux pas guérir autrement. Le médecin n'écoute pas le malade pour faire sa volonté ; il l'écoute en vue de sa santé[4]. » Ces petits tableaux sont peints sur le vif. L'évêque d'Hippone a dû souvent assister à des consultations, et voir les médecins à l'œuvre ; car ceci n'est pas changé : ils parlent aujourd'hui tout comme le faisaient leurs ancêtres du ve siècle.

En les regardant agir, saint Augustin s'est rendu compte de leurs méthodes, du caractère et des limites de leur science.

---

1. *Sermo*, 77, 10.
2. *Ibid.*, 77, 14. Cf. M. M. Getty, *op. cit.*, p. 27.
3. *Sermo*, 9, 10.
4. *In psalm.*, 90, 6.

Il sait que certains d'entre eux, ceux qu'on appelle les *anatomistes*, se livrent parfois à la dissection, et que pourtant ils n'arrivent pas à des connaissances bien profondes : « Peut-être, dit-il, à force de soins, l'adresse humaine pourrait-elle découvrir les rapports qui règnent entre les parties extérieures du corps. Mais les plus cachés, ceux qui se dérobent à nos regards, ce prodigieux réseau de veines, de nerfs et de fibres, le secret des forces vitales, nul ne peut pénétrer jusque-là. Bien que l'application parfois cruelle des médecins qu'on appelle *anatomistes* ait porté le fer sur les cadavres, que dis-je, sur des malheureux qui sont en train de mourir entre les mains qui frayent une voie sanglante au coup d'œil de l'opérateur ; qu'un scalpel inhumain ait fouillé dans les plus obscures régions des chairs de l'homme pour révéler le siège et le secret du mal, cependant cette merveilleuse corrélation entre les organes, dont je suis en train de parler et que les Grecs appellent *ἁρμονία*, cette harmonie qui, à l'intérieur et à l'extérieur des corps, en compose l'admirable instrument, nul n'a pu la trouver, nul n'a osé la chercher[1] ».

Saint Augustin rappelle ailleurs, dans le *De anima et eius origine*, les recherches faites par les médecins, pour mieux connaître les fonctions du corps, dans leur multiplicité et leur variété : « La nature de l'homme est à la fois corps, esprit, âme. Quiconque veut séparer le corps de la nature humaine, dit des sottises. Pourtant les médecins qu'on nomme *anatomistes* ont senti le corps entier, les membres, les veines, les nerfs, les os, la moelle, les parties vitales à l'intérieur du corps ; ils ont même examiné des hommes vivants, aussi longtemps que ceux-ci ont pu rester vivants entre les mains des opérateurs, tout cela afin de connaître la nature du corps. Pourtant ils ne nous ont pas comparés, nous qui ignorons ces choses, à des bêtes. A moins qu'on ne dise qu'il faut comparer à des bêtes, non pas ceux qui ignorent la nature du corps, mais ceux qui ignorent la nature de l'âme[2]. Ces recherches ont été multipliées,

1. *De Civitate Dei*, XXII, XXIV.

2. *De anima et eius origine*, IV, II, 3 ; P.L., XLIV, 525-526. Ce texte est des plus curieux, parce que saint Augustin y parle de la vivisection, sur la pratique de laquelle nous sommes fort peu renseignés dans l'antiquité. La dissection elle-même semble avoir été rarement pratiquée, même au cours des études médicales, à cause du respect religieux que les anciens avaient pour les cadavres. Voir S. REINACH, *art. cit.*

comme le sont les problèmes posés par l'étude du corps : quand la semence de l'homme se transforme-t-elle en sang et quand en chair solide ? Quand les os commencent-ils à devenir durs, et quand se forme le canal médullaire ? Combien y a-t-il de sortes de veines et de nerfs ? Comment nerfs et veines se croisent-ils pour parcourir le corps entier dans ses multiples replis ? Comment les dents diffèrent-elles des autres os, puisqu'elles ne possèdent pas de moelle ? Comment les ongles, semblables aux os par leur dureté, poussent et ont besoin d'être coupés comme les cheveux ? A quoi servent les artères, qui ne sont pas utilisées pour le passage du sang, mais pour celui de l'air, d'où leur nom d'artères ? Tu trouves absurde et inconvenant pour la raison que l'âme ne sache pas si elle a été divinement insufflée dans le corps ou si elle a été tirée des parents, sous prétexte qu'on ne peut pas se souvenir d'un passé aussi lointain et qu'il faut le compter au nombre des choses qui sont irrévocablement oubliées. Mais tu ne trouves pas absurde et inconvenant qu'elle ignore le corps qui lui est soumis, et ne sache pas non pas son passé mais bien son présent ; si elle meut les veines pour vivre dans le corps et les nerfs pour agir par les membres du corps ; et s'il en est ainsi, pourquoi elle ne meut pas les nerfs à moins de le vouloir, tandis que la pulsation des veines se fait sentir sans interruption, même si elle ne le veut pas ; de quelle partie du corps elle agit sur les autres pour leur commander — ce qu'on appelle ἡγεμονικόν — si c'est du cœur ou du cerveau, ou des mouvements provevant du cœur, des sensations du cerveau ; ou des sens et des mouvements volontaires du cerveau, des pulsations non volontaires des veines, issues du cerveau[1]. » Le physiologiste contemporain pourra sourire parfois de ce questionnaire et des solutions qu'il apporte ou qu'il implique. Mieux vaut pourtant constater, avec Marrou, qu'il contient un bon résumé de l'ensemble des thèmes antiques sur la nature et les fonctions des principaux organes[2], et s'étonner de l'intérêt porté sur des

1. *De anima et eius origine*, IV, v, 6 ; P.L., XLIV, 527-528.
2. H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 143, n. 5. On peut ajouter, comme contenant des remarques intéressantes sur les différentes parties du corps et leurs fonctions, *De Genesi ad litteram*, vii, 17, 23 ; 18, 24 ; P.G., XXXIV, 364 (sur les trois ventricules du cerveau et leur rôle) ; *De quantitate animæ*, 22, 38 ; P.L., XXXII, 1057 (sur la nature du sommeil) ; *De libero arbitrio*,

problèmes aussi précis par un homme qui ne se donne pas pour un spécialiste et qui n'a guère eu d'autre moyen d'étude que l'expérience des hommes plus instruits auxquels il a eu recours.

La suite du texte dont nous venons de rappeler la première partie n'est pas moins intéressante : « Ici, déclare l'auteur, je vais te poser une question plus importante : comment se fait-il que très peu savent comment ils font ce que tout le monde fait. Peut-être diront-ils : c'est qu'ils ont appris l'art de l'anatomie, ou celui de l'empirique, que renferme la discipline médicale et très rares sont ceux qui les possèdent. Les autres n'ont pas voulu apprendre ces arts, alors qu'ils auraient pu le faire, s'ils l'avaient voulu. Ici, je ne parle pas de ceux qui s'efforcent de les apprendre et qui ne le peuvent pas, parce qu'ils en sont empêchés, ce qui est beaucoup plus remarquable par la lenteur de leur esprit, qui ne leur permet pas d'apprendre des autres ce qu'ils font par eux-mêmes et en eux-mêmes. Mais voici la question la plus extraordinaire : pourquoi n'ai-je pas besoin d'un art[1] pour connaître qu'il y a dans le ciel le soleil, la lune et d'autres astres, alors que j'ai besoin d'un art pour savoir, lorsque je remue le doigt, d'où commence mon mouvement, si c'est du cœur, du cerveau, ou de l'un et de l'autre, ou encore d'aucun des deux ? Je n'ai pas besoin d'un maître pour connaître ce qui est tellement élevé au-dessus de moi ; et il me faut apprendre d'un autre homme d'où est

II, vii, 15-19 (sur l'activité des sens corporels et leurs objets propres). *Id.*, III, viii, 23 : « Parfois l'opinion a plus de vérité que le sentiment, par exemple si le malade croit, *selon l'avis compétent du médecin*, que l'eau froide lui sera nuisible, quand elle doit l'être en effet, quoiqu'il prenne plaisir à en boire.

1. Le mot *ars* que saint Augustin emploie constamment ici a une signification très complexe. « Pris dans sa généralité, il groupe dans un ensemble assez confus toutes les manifestations de l'activité humaine qui s'élèvent au-dessus du pur biologique ». H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 203. La notion d'art comprend à la fois des activités naturelles et sociales, telles que la culture des champs, la construction des villes, et des divers édifices qui les remplissent, l'ordre des honneurs, des dignités, des offices, des pouvoirs qu'exercent les hommes dans leur famille, à l'armée ou dans la vie civile, dans les affaires religieuses ou dans les affaires profanes. Cf. *De quantitate animæ*, xxiii, 72 ; voir aussi un texte de Marius Victorinus, cité par Keil, *Grammatici latini*, 6, p. 184. La médecine qui est un art — les Grecs disaient une τέχνη — est à la fois une habileté pratique, car le médecin est fait pour soigner et pour guérir les malades, et une science spéculative, car il s'agit de connaître le corps dans son état normal, mais aussi dans ses différentes maladies.

fait par moi ce qui est fait en moi... Nous comptons, même les yeux fermés et par le sens du toucher, nos membres extérieurs ; par contre, nous ne connaissons pas, même par notre âme qui donne la vie à tout notre être, nos organes intérieurs ; et je crois que les médecins eux-mêmes, qu'ils soient empiristes ou anatomistes, ou dogmatiques, ou méthodiques, l'ignorent, et qu'aucun homme ne le sait[1]. »

Ces remarques sont assurément curieuses et supposent une réflexion attentive sur les conditions d'exercice du corps. Saint Augustin a pu l'apprendre par les livres, mais bien plus probablement il l'a appris par l'observation. Le plus souvent, les historiens se sont efforcés de dénombrer les sources livresques de son information, et l'on peut être assuré en effet qu'il a beaucoup lu, surtout dans sa jeunesse, au cours des années où il s'est formé lui-même en vue de l'enseignement qu'il pensait avoir à donner. Mais ensuite, il a surtout beaucoup regardé ; et l'on peut croire que, lorsqu'il s'agit du corps humain, de ses maladies, des soins qu'il requiert, il a surtout eu affaire à des médecins qu'il a connus et fréquentés, qu'il a regardés en train de soigner les malades et de pratiquer leur art. Après avoir raconté l'histoire de cette femme criminelle qui, à Athènes, s'était tellement habituée à boire du poison, en le prenant par doses de plus en plus fortes, que, condamnée à mort, elle put prendre sans inconvénient la mesure habituelle, histoire qu'il a dû trouver dans un livre, n'est-ce pas pour avoir regardé, qu'il peut ensuite résumer quelques-unes de ses expériences médicales : l'huile est salutaire à nos corps, mais très nuisible à une quantité d'animaux à six pieds? L'ellébore est tantôt un aliment, tantôt un médicament, tantôt un poison. Le sel, pris avec excès, est un poison. Boire de l'eau de mer est nuisible aux animaux terrestres, mais les bains de mer sont parfaitement appropriés et utiles aux corps de beaucoup d'entre eux. Le pain nourrit l'homme et tue l'épervier. La boue elle-même, dont le goût et l'odeur répugnent et indisposent, rafraîchit la bouche en été et est un médicament pour les brûlures. Rien n'est plus vil que le fumier, rien n'est plus abject que la cendre :

1. *De anima et eius origine*, IV, VI, 7 ; P.L., XLIV, 528-529. Saint Augustin énumère ici les écoles médicales de l'antiquité, telles qu'elles nous sont connues par ailleurs.

cependant ils procurent de tels avantages aux champs que les Romains ont regardé Stercultius comme un dieu[1].

Il n'est sans doute pas besoin d'être grand clerc pour faire des observations de ce genre, ni non plus pour savoir que les médecins emploient des remèdes différents selon les maladies et selon les tempéraments de leurs malades[2] : ce sont là des faits qui peuvent être d'observation quotidienne pour un homme qui sait regarder et qui tire profit de ses observations. Encore faut-il regarder et se souvenir. Saint Augustin a fait l'un et l'autre, avec une sagacité remarquable. Marrou a pourtant écrit de lui : « Sa mémoire a retenu avant tout les faits bizarres, singuliers, anormaux, nouveau-nés avec six doigts à la main ; sourds-muets, ventriloques, gens capables de faire mouvoir les oreilles à volonté, cas curieux de catalepsie, de virilité anormale, d'hérédité et même d'hérédité de caractères acquis[3] ». Il est vrai qu'on trouve dans ses œuvres la matière pour une jolie collection de curiosités ; mais il ne faut pas oublier l'étendue considérable de ses œuvres et que les faits groupés par l'histoire dans quelques pages, sinon dans quelques lignes, se trouvent reproduits dans plusieurs volumes de la *Patrologie* de Migne. Il ne faut pas oublier non plus que nous citons plus volontiers les cas anormaux pour oublier les autres. En fait, les connaissances médicales de saint Augustin, sans être transcendantes, prouvent du moins que l'évêque d'Hippone s'est bien renseigné et qu'il a tiré le meilleur parti des médecins qu'il a rencontrés tout le long de sa carrière.

Gustave Bardy.

Août 1953.

---

1. *De moribus manichæorum*, viii, 13. Cf. *De libero arbitrio*, III, viii, 23. Saint Augustin rappelle que l'eau froide est dangereuse dans certaines maladies.

2. *De vera religione*, xvii, 34 : « Pourquoi ne pas s'étonner également de ce qu'un même médecin fasse appliquer tel traitement par ses infirmiers à des tempéraments faibles et applique lui-même tel autre à de plus robustes, pour rétablir ou maintenir leur santé ? Tout en restant elle-même sans varier le moins du monde dans sa nature, la médecine varie ses prescriptions selon les malades, parce que notre santé varie ».

3. H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 143.

-RECHERCHES -
ET NOTES

Le Mysticisme de la Sagesse dans les Confessions et le *De Trinitate* de saint Augustin

I

C'est au livre dernier des Confessions que sont groupées les données les plus importantes sur la sagesse, sous sa forme la plus spécifiquement augustinienne. Ce livre XIII est comme un sommet dans l'ouvrage, et pour en comprendre toute l'importance, il faut l'envisager sous l'angle doctrinal qu'elle représente, là spécialement. Il y est question de la sagesse qui est en l'homme, mais sous une de ses formes les plus élevées[1].

Il existe une sagesse purement naturelle, évoquée par saint Augustin avec l'*Hortensius* de Cicéron (l. III, c. IV, 7-8) ou avec les *Ennéades* de Plotin (l. VII, c. IX-X, 14-16). Les éléments moraux n'en sont pas exclus, surtout chez Cicéron ; mais l'essentiel reste dans les principes intellectuels qui régissent toute activité digne de l'homme. A ce point de vue, la sagesse est une note spécifique de la vie humaine.

1. Dans une étude spéciale nous avions relevé en 1943, chez saint Augustin, une trentaine de variétés de sens du mot sagesse : dix sur la sagesse en Dieu et vingt et une sur la sagesse en l'homme. *A. Th.*, 1943, p. 433-456. Il y a des lacunes, mais l'essentiel s'y trouve. Pour grouper le principal de la sagesse en l'homme, nous avions suggéré une notion générale utile, mais, en fait, insuffisante. Trop de simplification nuit à la vérité, sinon à la clarté. L'œuvre de saint Augustin est complexe et il faut la prendre comme elle se donne. Nous croyons nécessaire ici de signaler six principales variétés de sagesse. Il importe de bien les situer dans la série hiérarchisée des nuances que couvre cette notion de sagesse.

Cependant, le disciple du Christ ne peut s'en contenter. La foi est, en effet, la note spécifique de la vie chrétienne qui est inconcevable sans elle, et à ce point de vue, elle est aussi une sagesse élémentaire, mais fondamentale, dans l'ordre surnaturel. Saint Augustin le dit équivalemment dans les quatre derniers chapitres du livre VII, en ajoutant le Christ au Logos de Plotin. Il l'avait dit en propres termes dans les *Soliloques*, écrits peu après sa conversion, 387. La foi est le regard de l'âme, condition ici-bas de l'espérance et de la charité qui seules unissent à Dieu : *Solil.*, I, c. VI-VII ,13-14. Cette acceptation de principe des vérités de la foi, même simplement implicite, dans l'adhésion au Christ, est une vraie sagesse, surnaturelle, théologale en principe. Mais ce mot évoque une vitalité sur laquelle il faut bien s'entendre.

A. — La sagesse chrétienne se manifeste d'abord en des activités diverses dans lesquelles nous distinguerons trois degrés :

1. Il y a une *activité ascétique*, personnelle, portant le vrai fidèle à chercher Dieu par un sérieux effort moral, l'invitant à entrer en soi pour trouver Dieu dont saint Augustin ne cesse d'évoquer la présence intérieure, naturelle et plus encore surnaturelle. Les Soliloques sont l'œuvre la plus expressive de cette tendance.

2. Une *activité apostolique* s'y ajoute très vite, ainsi qu'en témoigne le *De moribus* que saint Augustin entreprend au lendemain de son baptême, et où l'on trouve l'essentiel de ses préoccupations religieuses dès cette époque, et sa vie en sera marquée.

3. Une intense *activité doctrinale* accompagne la précédente, inspirant des œuvres bien spéciales, et elle croîtra avec le sacerdoce, reçu quatre ans après le baptême. D'innombrables œuvres philosophiques, scripturaires ou même des essais théologiques en sont les fruits abondants. On y reconnaît un certain esprit contemplatif, qui s'affirme spécialement dans le caractère vivant de la recherche théologique, et il sera d'autant plus accusé que s'y manifestera d'avance l'influence des formes supérieures de la sagesse dont il reste à parler.

Ces trois activités témoignent déjà d'une certaine sagesse et la manifestent à des degrés divers. Dans la première, elle est montante, mais élémentaire, si importante qu'elle soit. La seconde, apostolique, suppose un vrai progrès et marque une réelle perfection ; qui s'approfondit avec la troisième, doctrinale, quand l'effort est bien réalisé en esprit de charité. L'étude de la foi préoccupe alors avant tout le chrétien et l'oriente directement vers le développement de l'amour divin. Ce n'est pas seulement la science qu'il cherche, mais la sagesse

qui l'inspire, une sagesse opérante[1], active, nourrie dans la contemplation de Dieu vivant en l'âme par la grâce.

B. — Chez Augustin ceci nous conduit à de grandes profondeurs, à en juger par les Confessions, qui furent écrites au début de l'épiscopat et qui sont comme le vrai code de l'augustinisme. C'est là que nous allons trouver le secret de la puissance apostolique du saint et de la conception intégrale qu'il se fait de la sagesse, sous ses formes supérieures, ou, si l'on veut, intérieures, car ces mots évoquent des aspects différents, mais connexes et complémentaires, d'une même réalité.

4. La vraie sagesse, de fait, pour saint Augustin, est la piété. Il l'envisage alors moins comme vertu intellectuelle, synthèse des hauts principes de la vie humaine, que comme acte de religion réalisant ces principes dans le service de Dieu. Cette attitude priante caractérise l'augustinisme, non pas tant la prière vocale ou rituelle qu'un pieux entretien avec Dieu, présent en l'âme par la grâce. C'est, en un mot, la *contemplation* qui manifeste la sagesse augustinienne proprement dite, et très spécialement cette prière de louange *(contemplation laudative)*, qu'Augustin appelle la *confession*. Même la prière courante qui remplit les treize livres des « Confessions » est, à sa manière, une vraie contemplation, un entretien pieux avec Dieu perçu comme présent et remercié pour ses bienfaits sans nombre. Le mouvement qu'implique l'ampleur verbale d'un si long entretien avec Dieu n'exclut pas l'action de l'Esprit-Saint, mais la suppose, et elle est bien marquée par cette *fruition* de Dieu présent, qui est le trait fondamental et spécifique de la vie mystique. Elle s'élève d'ailleurs à proportion de la grâce intérieure qui la soutient.

5. On trouve, en effet, en cet ouvrage, maintes pages où le sens de la présence divine s'avive, et où la joie de posséder Dieu enflamme l'écrivain. Par réaction contre le matérialisme qui l'avait longtemps fixé loin de Dieu, il affine d'ordinaire son langage, désignant Dieu en formules transcendantes, d'inspiration plotinienne, notamment au

1. La formule *sagesse opérante* peut s'entendre de toutes les activités de la sagesse, à quelque degré que ce soit. Nous appelons *contemplation opérante* spécialement celle qui répond à la sagesse du n. 4 (contemplation laudative) et par extension aux pages de théologie qui s'en inspirent expressément, notamment dans la seconde partie du *De Trinitate*. — Voir *La contemplation opérante*, dans l'*Année Théologique*, 1942, p. 58-74. Cette formule reprendra la thèse capitale de notre « Contemplation augustinienne » (1927).

livre VII des Confessions[1]. En d'autres pages, au contraire, il cherche des images sensibles pour exprimer tout ce qu'il ressent de Dieu: au livre X du même ouvrage, avant la célèbre élévation intérieure par la mémoire, il appelle Dieu « lumière, voix, parfum, nourriture, embrassement de l'être intérieur personnel de l'homme[2] », et la comparaison est reprise, avec plus d'émotion encore, au terme de cette élévation, en formules enthousiastes[3]. Ce lyrisme, dont on trouve tant d'exemples en cet ouvrage, n'est pas purement naturel, comme on l'a cru, d'autant qu'il s'agit, en tous ces textes, d'une réalité éminemment surnaturelle, qui dépasse l'ordre sensible et tout ordre humain, même spirituel. Maints autres écrits du saint en fournissent des exemples analogues, surtout les sermons et homélies. En ces pages, la *contemplation intense* devient une fruition *exultante*, et c'est la formule qui en exprime le mieux les traits distinctifs à ce degré.

6. Il y a une forme plus haute encore de la prière en cet écrit : c'est la *contemplation extatique*, de tendance, sinon de fait. On y trouve au moins deux descriptions de cette faveur. L'une est universellement connue sous le nom de *vision d'Ostie :* l'essentiel est condensé, non dans les préliminaires, de style divers, même philosophique, ce qui ne doit pas étonner en des préliminaires, mais dans la formule même qui décrit cette faveur, donnée comme une perception de la sagesse divine elle-même : « Et tandis que nous parlons et aspirons à elle, nous l'atteignons un peu, d'un bond total du cœur[4] ». La formule réaliste, « atteindre », c'est-à-dire toucher, est reprise dans le nouvel exposé qui est fait de cette grâce[5] aussitôt après celui-ci : « Nous venons d'atteindre, d'un rapide mouvement de pensée, la sagesse éternelle qui demeure au-dessus de tout. Si cela se prolongeait et si se retiraient les autres visions d'un ordre bien inférieur ; si celle-ci, toute seule, ravissait et absorbait, et plongeait dans les joies intérieures son contemplateur, en sorte que la vie éternelle fût telle qu'avait été ce moment d'intelligence après lequel nous avions soupiré, est-ce que cela ne réaliserait pas le : Entre dans la joie de ton Seigneur (*Matth.*, xxv, 21)[6] » ? La rapidité de cette grâce n'en empêche pas l'origine divine, au contraire, pas plus que l'insistance sur les mots visions ou vérité.

---

1. *Confess.*, l. VII, c. x, 16 et xvii, 23.
2. *Ibid.*, l. X, c. vi, 8.
3. *Ibid.*, c. xxvii, 38.
4. *Ibid.*, l. IX, c. x, 24.
5. *Ibid.*, 25.
6. Sur cette grâce, voir C. Boyer, *La contemplation d'Ostie*, C.N.J., nº 17, 1930, et P. Henry, *La vision d'Ostie*, Paris 1938.

Ailleurs, c'est le mot *affectus* qui est mis en valeur, mais d'après le contexte, il y faut sous-entendre la vérité, et le texte même, en sa phrase essentielle, évoque aussi la vie éternelle, tant la grâce est intense. « Et parfois, Tu m'introduis [ô Dieu] en un sentiment inaccoutumé, au dedans, en je ne sais quelle douceur, qui, si elle s'achève en moi, sera je ne sais quoi de tout autre que cette vie[1] ». Il s'agit encore là d'une grâce supérieure, non pas miraculeuse, mais *absorbante*, et tendant à l'extase. On a signalé dans l'homélie (*Enarratio*) sur le Psaume 41, la description d'une faveur analogue[2]. Ce texte se rapprocherait peut-être mieux de la contemplation exultante ; mais son caractère mystique est manifeste.

D'après cette vue d'ensemble, on voit que le mysticisme se présente à trois degrés principaux, classés ici de 4 à 6. On n'a jamais mis sérieusement en doute le sixième, et le cinquième nous semble très proche de celui-là. Le quatrième, par contre, n'avait guère été envisagé à ce point de vue : c'est l'apport essentiel de notre travail. On y trouve de précieuses indications pour l'intelligence des derniers livres des Confessions[3]. C'est, de fait, en ce sens précis que l'ouvrage a été composé : on a voulu dégager cette forme de sagesse, opérante, mais mystique, qu'est la prière prolongée qui remplit les Confessions, même en leurs pages les moins éclatantes. Dans les trois derniers, nous trouvons, comme dans les formes supérieures, une mystique authentique marquée par l'action du Saint-Esprit, que le Christ envoie à l'humanité voyageuse pour la conduire à la vraie patrie céleste. Il faut dégager ce point, qui est le fond de toute mystique.

II

Le livre XIII des Confessions est consacré à l'œuvre des six jours dans la Genèse. L'interprétation est toute allégorique : le texte sacré n'est qu'une occasion pour l'auteur d'exposer une doctrine qu'il tient par ailleurs de l'Écriture Sainte et qu'il rattache de façon très artificielle au texte sacré. Ce n'est donc pas sur le plan exégétique qu'on doit se tenir pour suivre sa pensée. C'est une doctrine spirituelle qu'il faut y chercher[4].

L'œuvre du premier jour permet à l'auteur de poser les principes sur un plan très élevé, et il s'y attache. Celle des quatre jours suivants

1. *Confess.*, l. X, c. xl, 65.
2. Voir J. Maréchal, S. J., « La vision de Dieu au sommet de la contemplation », dans *Nouv. Rev. théol.*, 1930, p. 206-213. Cf. *ibid.*, p. 89-109 et 191-214.
3. M. Gilson le reconnaît dans son grand ouvrage : *Introduction à l'étude de S. Augustin*, éd. 1943, p. 243-245.
4 Voir ci-dessus, *Le Christ dans les « Confessions »*, p. 252 sq.

lui permet de trouver d'opportunes leçons sur les moyens de sanctification, mais il se borne à les évoquer d'un mot, à l'occasion des symboles qu'il rencontre. Le firmament, œuvre du second jour, est à ses yeux le symbole idéal des écrits inspirés[1]. Les anges, représentés par les eaux qui sont au-dessus du firmament, en ont une communication très spéciale ; mais les hommes sont aussi appelés à les connaître pour aller à Dieu. « Elle nous apparaît maintenant dans l'énigme des nues, à travers le miroir du ciel, non point telle qu'elle est réellement, car nous-mêmes, quoique enfants chéris de votre Fils on ne voit pas bien encore ce que nous serons. Il nous a regardés à travers le voile de sa chair, il nous a fait des caresses, il nous a embrasés d'amour, et « nous courons après l'odeur de ses parfums ». Mais « quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui, puisque nous le verrons tel qu'il est. » Le voir tel qu'il est, Seigneur, voilà notre privilège, dont nous ne jouissons pas encore[2] ». C'est bien le Christ qui est ici désigné, comme Verbe incarné : dans son humanité il nous caresse *(blanditus est)*, il nous embrase *(inflammavit)*, il nous entraîne dans l'odeur de ses parfums *(post odorem ejus)*[3].

Les symboles se poursuivent, décrivant maintenant, à propos des eaux amères, œuvre du troisième jour, les exigences de la vie humaine, soumise aux passions, mais capable de bons désirs et de bonnes actions[4]. Les astres, créés le quatrième jour, évoquent ici la contemplation préparée par les vertus, et soutenue par la sagesse[5]. Dans les êtres vivants qui paraissent au cinquième jour, Augustin admire les organes de sanctification institués par Dieu et administrés par l'Église, signes divers permettant aux chrétiens de s'élever aux réalités supérieures d'ordre spirituel[6].

Parmi tous ces symboles, ceux du quatrième jour doivent nous retenir : les astres du firmament évoquent l'action du Saint-Esprit par les dons, et le soleil, qui représente la sagesse, s'y impose par son éclat : elle appartient à ceux qui « se délectent, comme au lever du jour, dans la contemplation de la vérité aperçue[7] ». Tous les autres dons diffèrent de la sagesse, comme sont inférieures à l'éclat du soleil les clartés de l'aurore et celles du crépuscule. Elle est souvent le privilège des humbles, plus préoccupés du ciel que de la terre, objet de science. Ils marchent à la suite du Christ et Augustin leur crie :

1. L. XIII, c, XVI, 16.
2. *Ibid.*, XV, 18.
3. *Ibid.*, XV, 18.
4. *Ibid.*, c. XVII, 20.
5. *Ibid.*, c. XVIII, 23.
6. *Ibid.*, XX, 26-28.
7. *Ibid.*, n. 23.

« Et vous, race choisie, vous les faibles de ce monde, qui avez renoncé à tout pour suivre le Seigneur, marchez derrière lui ; confondez les forts de vos pieds radieux, marchez derrière lui, et brillez au firmament afin que les cieux racontent sa gloire, séparant la lumière des parfaits, qui ne sont pas encore pareils aux anges, et les ténèbres des petits, à qui tout espoir n'est point fermé. Brillez sur toute la terre. Que le jour étincelant de soleil annonce au jour la parole de Sagesse et que la nuit, sous les rayons de la lune, annonce à la nuit la parole de Science[1] ! »

L'œuvre du sixième jour amène saint Augustin à décrire l'idéal de la vie chrétienne parfaite, dont Jésus fut le modèle et le docteur et dont il reste le guide par l'Esprit-Saint : c'est là surtout que le Christ est *sanctificateur*. Après l'avoir vu effaçant le péché et ouvrant les voies qui mènent à Dieu, nous le contemplons établissant dans l'âme purifiée la maîtrise réelle de l'Esprit. C'est là que l'action sanctificatrice s'épanouit vraiment, en plénitude, sans arriver d'ailleurs à un terme qui exclut toute possibilité de progrès. Saint Augustin, qui a décrit plus haut l'action de l'Esprit-Saint, même la plus élevée, celle de la sagesse contemplative et opérante, reprend ce thème ici et le développe sans l'épuiser. Ces pages doivent être citées, dans leurs éléments positifs, abstraction faite des textes scripturaires qui en sont l'occasion.

1. Du chapitre d'introduction[2], retenons une loi fondamentale imposée aux parfaits : suivre les imitateurs du Christ *(imitando imitatores Christi tui)* : « Mais Ta parole, ô mon Dieu, est la source de la vie éternelle, et elle ne passe point. Voilà pourquoi elle nous défend de nous écarter ainsi. N'allez pas vous modeler sur ce siècle, nous dit-elle, afin que la terre, arrosée de la source de vie, produise une âme vivante, une âme pure devant votre Verbe, grâce à vos évangélistes, une âme imitatrice des imitateurs de votre Christ. Tel est le sens des mots selon son espèce, car un ami imite volontiers celui qu'il aime. « Soyez comme moi, dit l'Apôtre, car je suis comme vous[3]. »

2. D'autre part, le spirituel transformé aspire aux biens les plus élevés. C'est une règle posée par l'Apôtre lui-même, quand il a dit : « Réformez-vous en renouvelant votre cœur. » « Voilà pourquoi le dispensateur de Ta parole, qui engendrait des fils par Ton Évangile et ne voulait pas avoir que des « petits enfants » à nourrir de lait et à soigner comme une nourrice, s'écriait : « Réformez-vous en renouvelant votre cœur afin de connaître la volonté de Dieu qui est bonne,

1. *Confess.*, l. XIII, 25.
2. *Ibid.*, c. XXI, 29-31.
3. *Ibid.*, c. XXI, 31.

agréable et parfaite ». Aussi ne dis-Tu pas : « Que l'homme soit fait... » mais « Faisons l'homme » ; ni, « selon son espèce », mais « à notre image et à notre ressemblance ». Celui qui est renouvelé spirituellement, et qui contemple », qui comprend Ta vérité, n'a plus besoin qu'un autre homme lui montre le chemin pour faire comme « son espèce ». Grâce à Tes préceptes, il se rend compte par lui-même de Ta volonté, de ce qui est « bon, agréable et parfait ». Tu lui apprends, — car déjà il en est capable, — à voir la Trinité de l'Unité et l'Unité de la Trinité. C'est pourquoi Tu dis au pluriel : « *Faisons* l'homme », puis au singulier : « Et Dieu *fit* l'homme ». Tu dis au pluriel : « ...à *notre* image », puis au singulier : « à l'*image* de Dieu ». Ainsi l'homme « se renouvelle pour la connaissance de Dieu, à l'image de Celui qui l'a créé », et « le spirituel juge de tout », de tout ce qui doit être jugé, bien entendu, et « il n'est lui-même jugé par personne[3] ».

3. Le spirituel juge et commande par ailleurs, mais celui-là même qui obéit, juge spirituellement en quelque manière : « Voilà comment dans Ton Église, ô mon Dieu, en vertu de la grâce que Tu lui as départie, — car nous sommes Ton œuvre, et Tu nous as créés parmi les œuvres bonnes, — il n'y a pas seulement ceux qui commandent selon l'Esprit, mais encore ceux qui obéissent selon l'Esprit à ceux qui commandent. Tu as fait ainsi l'être humain « mâle et femelle », dans Ta grâce spirituelle, où, au point de vue du sexe, « il n'y a plus ni mâle ni femelle, non plus que Juif ni Grec, esclave ni homme libre ». Or donc les « spirituels », aussi bien ceux qui commandent que ceux qui obéissent, jugent « spirituellement ». Leur jugement ne s'exerce pas sur les pensées spirituelles qui brillent au firmament — il ne leur appartient pas de prononcer sur une si sublime autorité. Il ne s'exerce pas davantage sur Ton Livre saint, même là où il offre quelque obscurité : nous lui soumettons notre intelligence et croyons fermement que même ce qui reste clos à nos regards n'a pu être dit qu'en toute rectitude et en toute véracité. L'homme, même déjà « spirituel » et « renouvelé dans la connaissance de Dieu, selon l'image de Celui qui l'a créé », doit « observer la loi et non plus la juger ». — Il ne se permet pas non plus de répartir les gens en « spirituels » et en « charnels » : distinction qui n'est possible, ô mon Dieu, qu'à Tes regards clairvoyants, tant que leurs « œuvres » en se manifestant, ne nous autorisent point à les connaître « d'après leurs fruits ». Toi, au contraire, Seigneur, Tu les connais déjà, Tu les as déjà classés, appelés, en Tes mystérieux desseins, avant même de créer le firmament. — Tout « spirituel » qu'il est, il ne juge pas des foules tumultueuses de ce siècle : « Est-ce à lui de juger ceux du dehors », puisqu'il ignore quels sont ceux qui en sorti-

1. *Confess.*, l. XIII, c. XXII, 32.

ront pour goûter la douceur de Ta grâce, et ceux qui demeureront dans l'éternelle amertume de l'impiété[1] ? »

4. Le vrai spirituel est d'une intégrité parfaite, sans faiblesse comme sans erreur. Un sens profond lui dicte des réserves prudentes et de haute sagesse dans les heures difficiles : « Il juge, il approuve ce qu'il trouve de bien, et désapprouve ce qu'il trouve de mal, soit dans la célébration des sacrements par lesquels sont initiés ceux que Ta miséricorde s'en va rechercher au fond des eaux, soit dans les cérémonies où est servi ce Poisson pêché dans les abîmes pour que s'en nourrisse la terre croyante, soit dans les paroles, dans les discours assujettis à l'autorité de Ton Livre, et qui, tels des oiseaux, volent sous le firmament : interprétations, expositions, discussions, controverses, bénédictions et invocations qui s'échappent des lèvres en signes sonores, afin que le peuple réponde : Amen. Si toutes ces paroles doivent être matériellement énoncées, la cause en est l'abîme du siècle, l'aveuglement de la chair, qui, ne sachant pas voir la pensée pure, nécessite l'emploi de sons articulés qui frappent les oreilles. Ainsi, quoique ce soit sur la terre que les oiseaux se multiplient, ils n'en tirent pas moins des eaux leur origine. Le « spirituel » juge encore, en approuvant ce qu'il trouve de bien, en désapprouvant ce qu'il trouve de mal dans les œuvres, dans les mœurs des fidèles, dans leurs aumônes, qui sont comme les fruits de la terre ; il juge de « l'âme vivante », dont les passions sont apprivoisées par la chasteté, les jeûnes, les réflexions pieuses, pour autant qu'il perçoit tout cela par les sens corporels. En un mot, il peut juger là où il a aussi le pouvoir d'amender[2] ».

Le portrait du spirituel se clôt sur le commentaire du précepte donné par Dieu aux premiers parents : « Croissez et multipliez-vous ». Cette formule, dont profite Augustin pour rappeler une théorie qui lui est chère sur la pluralité des sens bibliques[3], amorce des développements divers sur les droits et devoirs des ministres sacrés dans l'Église[4], sujets complexes sur lesquels le saint donne son avis avec franchise et prudence, comme partout en ces pages denses et subtiles. Elles ajoutent de nouveaux traits au tableau tracé du chrétien divinisé en quelque manière par la grâce, jusque dans son activité humaine, lorsqu'il est pleinement soumis à l'Esprit-Saint.

A l'occasion du dernier regard de complaisance jeté sur son œuvre par le Créateur[5], Augustin montre l'intimité de cette péné-

1. *Ibid.*, c. XXIII, 33.
2. *Ibid.*, c. XXIII, 34.
3. *Ibid.*, c. XXIV, 35-37.
4. *Ibid.*, c. XXV-XXVII, 38-42.
5. *Ibid.*, c. XXVIII-XXXI, 43-46.

tration de l'homme par Dieu, qui agit lui-même dans le chrétien parfait. Celui-ci cependant n'est pas seulement *passif* sous l'action de l'Esprit ; il doit aussi agir et c'est jusque dans son opération la plus intime que Dieu le meut. Il faut lire et méditer la dernière page de cet exposé[1] où sont distinguées et associées avec tant de soin et de finesse les deux activités conjuguées du Créateur et de la créature contemplant les œuvres de Dieu : « Ceux qui les voient (ces œuvres) par Ton Esprit, c'est Toi qui vois en eux. Quand donc ils voient qu'elles sont bonnes, c'est Toi qui vois qu'elles sont bonnes ; et en tout ce qui leur plaît à cause de Toi, c'est Toi qui leur plaît ; et tout ce qui nous plaît par Ton Esprit, c'est à Toi que cela plaît en nous. Qui en effet parmi les hommes sait ce qui est de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? Ainsi, pour ce qui est de Dieu, personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu. Car nous, est-il écrit, nous n'avons pas reçu l'esprit de ce monde, mais l'Esprit même de Dieu pour connaître les dons que Dieu nous a faits.

« Par là je suis invité à dire : certainement personne ne sait ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. Comment donc nous-mêmes savons-nous ce qui nous a été donné par Dieu ? On me répond : ce que nous savons par son Esprit, personne ne le sait à ce point, hormis l'Esprit de Dieu. S'il a été bien dit à ceux qui *parlent* par l'Esprit de Dieu : Ce n'est pas vous qui parlez, on peut bien dire à ceux qui *savent* par l'Esprit de Dieu : ce n'est pas vous qui savez. Non moins justement, on dit à ceux qui *voient* dans l'Esprit de Dieu : ce n'est pas vous qui voyez. Ainsi tous ceux qui voient, par l'Esprit de Dieu, qu'un être est bon, ne voient pas cela eux-mêmes ; c'est Dieu qui voit cette bonté.

« Autre chose en effet est de juger mauvais ce qui est bon, comme font les sus-nommés[2], et autre chose pour l'homme de voir que ce qui est bon est bon, comme il arrive à ceux qui goûtent Ton œuvre même, mais qui ne Te goûtent pas en elle, voulant jouir d'elle et non de Toi ; autre chose enfin si l'homme, voyant un être qui est bon, c'est Dieu qui voit en lui ce bien, de sorte qu'il soit aimé en ce bien qu'il a fait, lui qui ne peut être aimé sans l'Esprit qu'il nous donne — car « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Rom.*, v, 5) : c'est par lui que nous voyons qu'est bonne toute chose qui est, de quelque manière que ce soit. Elle existe par l'action de Celui qui est, non pas un être quelconque, mais l'Existant[3]. »

1. *Confess.*, l. XIII, c. xxxi, 46.
2. Les Manichéens dont parle le ch. xxx, 45.
3. Littéralement : son nom est « Il est » : « Ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est Est ». *Ibid.*, 46.

Il ne faut pas isoler cette page de son contexte littéraire. Les dernières formules employées ne doivent pas donner le change: ce n'est pas sur le plan philosophique, sans aucun doute, que se porte ici l'attention d'Augustin. Tout le contexte est religieux et même mystique : le sixième jour décrit par l'auteur répond à un état d'âme supérieur, dont le Christ est le modèle et le Saint-Esprit la force animatrice. Dieu est plus que jamais cherché dans l'âme, à la manière de Plotin ; mais l'effort d'élévation intellectuelle est ici remplacé par l'action prédominante d'une grâce supérieure que saint Augustin attribue et au Christ et au Saint-Esprit. Au livre VII des Confessions, il ne parlait que du Christ, car il suffisait là d'affirmer la nécessité d'un secours surnaturel. Ici, au livre XIII, sans oublier le Christ, il insiste davantage sur l'action du Saint-Esprit, et sous la forme la plus élevée de cette action, celle d'une sagesse éminente, que le saint a souvent décrite et qui tient large place en cette fin de l'ouvrage. En l'homme renouvelé par l'Esprit-Saint, elle est reçue, mais elle est aussi opérante et d'un dynamisme supérieur.

Nous trouvons ainsi dans cet ouvrage deux traités bien caractéristiques de la mystique augustinienne : d'une part, un théocentrisme décidé, car elle est une haute union surnaturelle et passive, avec *Dieu* perçu comme *Vérité* ; d'autre part, une activité supérieure de l'âme, qui, grâce à de tels dons, peut sans effort retrouver Dieu dans le créé, lequel est son œuvre et son image. Tel est le sens profond de la page citée qui, à certains égards, représente une cime dans les Confessions. Les résumés qui la suivent et les prières ardentes qui servent de conclusion à tout l'ouvrage confirment ces remarques. Le théocentrisme spirituel de saint Augustin se retrouve chez tous les grands mystiques, notamment chez sainte Thérèse, dont la doctrine a pour centre une « union » surnaturelle, caractérisée par « l'intelligence de la vérité pure[1] ». Les premières grâces mystiques de la sainte, rattachées à l'oraison de quiétude, sous leur forme affective, tant aride que suave, sont surtout des grâces d'attente, intériorisant l'âme en la préparant à l' « union ». Les autres sont des achèvements de l'union, jusqu'à cette transformation morale qui permet à l'âme parfaite et de jouir de la présence de Dieu et de le servir sans peine dans les œuvres. Il n'y a évidemment en tout cela qu'une parenté lointaine avec la mystique d'Augustin, mais on ne peut y trouver une antinomie sur les points essentiels[2].

Les ressemblances doivent être, notamment celles-ci. Il est manifeste que saint Augustin les a trouvées dans Plotin. Il a essayé de s'unir à Dieu fruitivement par l'élévation intellectuelle, et il a échoué

1. *Vie écrite par elle-même,* ch. xxi, p. 270 (ad. Carm. Paris).
2. Objections par le P. Le Blond. *Les conversions de S. A.*, p. 225 sq.

à Milan. L'essai d'Ostie, après son baptême, a été fructueux, parce qu'il était moins un effort intellectuel qu'une prière avec sainte Monique. Les descriptions du livre X décrivent deux voies d'ascension, l'une plus intellectuelle, par la mémoire, l'autre surtout morale, par l'effort de pacification intérieure ; mais rien ne prouve que ces deux voies soient bien séparables en réalité et qu'elles ne se complètent pas au fond, secrètement, quand elles aboutissent à l'union. Elles sont, en tout cas, très intérieures, l'une et l'autre. La seconde exalte l'effort moral, mais dans la lumière et le recueillement. Elle aboutit à une vraie grâce d'union, au sens le plus affectif du mot dans la description des mystiques modernes ; mais elle n'exclut pas la Vérité, partout présente dans la spiritualité authentique du saint[1]. Cela conduit aussi à une activité éminente, propre aux saints, en qui Dieu vit, non seulement par la grâce, mais par une influence prépondérante, non exclusive cependant, bien loin de là. C'est de cette activité, tant admirée par Bergson chez saint Paul et sainte Thérèse, que saint Augustin donne ici le secret : une intervention divine supérieure, spécialement attribuée au Saint-Esprit[2].

Après un bref résumé de l'œuvre des six jours, les quatre derniers chapitres nous reportent brusquement à la fin des temps et à la vie éternelle, symbolisée par le sabbat ou septième jour. L'activité présente n'est qu'une préparation à la paix éternelle qui y est promise aux élus et qui réalisera en plénitude la possession de Dieu dont la vie chrétienne parfaite assure un avant-goût aux âmes fidèles à la grâce. Ce que Plotin promet en vain à ses disciples, la vue de Dieu, Augustin le montre ici réalisé, par la grâce du Christ, dans la vie future. Il y en a cependant dès ici-bas des avant-goûts, d'après les Confessions, et l'auteur en parle d'expérience.

III

A. — La sagesse est le thème central des Confessions au livre XIII et elle est bien mystique, sous la forme opérante qui vient d'être décrite. C'est la même sagesse que nous retrouvons dans les derniers livres de l'ouvrage sur la Trinité, en dépit des divergences incontestables. Elles s'expliquent par le but spécial du traité et elles apportent de nouvelles précisions sur la doctrine spirituelle du saint.

Le *De Trinitate* n'est pas une œuvre de piété comme les Confessions ; c'est une étude de recherche doctrinale sur le plus grand mystère chrétien. Dans ce travail, saint Augustin apporte des

---

1. Voir plus loin, p. 361 sq.

2. Je crois inopérantes pour toutes ces raisons les objections qu'insinue le R. P. Le Blond contre la mystique de saint Augustin au sens actuel du mot. Étude à paraître dans *A. T. A.*, 1954, fasc. I-II.

préoccupations religieuses qui se traduisent à l'occasion en invocations. Mais ce n'est pas tant cela qui nous retiendra ici que le sujet même traité en ces pages, le sujet principal. De fait, toute la seconde partie de l'ouvrage, depuis le livre VIII, est consacrée à la recherche d'analogies diverses permettant au chrétien de se faire quelque idée du grand mystère. Les sept premiers livres ont scruté l'Écriture comme source de révélation. Les recherches ont été fondées sur une analyse serrée des textes accompagnée de précisions spéculatives diverses, comme l'ont toujours fait les Pères, ceux du moins qui avaient une haute culture philosophique permettant d'approfondir le sujet. Depuis le livre VIII, la méthode change du tout au tout. L'auteur s'attarde à rechercher des images de la Trinité, ou plus exactement une image, car s'il multiplie les analogies, il restreint les images, et en définitive, il n'en retient qu'une seule, la sagesse. Il est d'autant plus important d'en connaître les vrais caractères. L'auteur s'en explique d'ailleurs avec assez de netteté pour qu'aucun doute ne subsiste sur ce point.

Sur les six formes humaines de sagesse signalées au début de cette étude, à quoi tout se ramène dans l'ordre des réalités envisagées, on ne peut en définitive, dans la question posée ici, retenir que la troisième avec une nuance nouvelle. Nous négligerons à dessein la sagesse purement naturelle, qui reste en dehors de l'ambiance de foi où s'épanouit la pensée du saint, dans nos deux traités. Celle qui lui est souvent attribuée de nos jours, sous une forme dialectique rationnelle, vise certes à un approfondissement intellectuel de la foi, mais son intellectualité pure aurait répugné dès l'abord à l'idéal de l'évêque, s'il l'avait connue. En fait, c'est une création surtout médiévale et plus encore moderne. On ne peut s'y arrêter davantage.

C'est dans les trois premières variétés de sagesse qu'il nous faut chercher la position exacte du saint en relation avec les formes supérieures, et ceci appelle des précisions générales complémentaires.

En toutes trois nous trouvons associées les trois vertus théologales, foi, espérance et charité, qui sont bien agissantes, mais sous des formes très différentes, dans une atmosphère de piété, que relève volontiers saint Augustin.

L'effort moral y est d'abord très sensible et c'est lui qui donne le ton à ce que nous avons appelé une *sagesse montante* (la 1[re]). Le *De Moribus* en pose les principes, dans les chapitres qui montrent la subordination nécessaire des quatre vertus morales aux trois vertus théologales, et notamment à la charité, qui en est la cime. Ces dernières sont donc les normes régulatrices de la conscience chrétienne et constituent une vraie sagesse ou du moins tendent à la former dans les âmes fidèles à la grâce. L'ouvrage qui pose ces

principes était écrit à l'époque du baptême, 387. Les années qu suivirent furent pour l'auteur un temps de progrès spirituels à tout point de vue. On ne saurait regarder l'idéal exposé là comme un sommet. Manifestement, les Confessions, écrites en 397, sont d'une qualité supérieure et l'effort théologique lui-même en bénéficie. Sans rien omettre des éléments qui viennent d'être exposés, saint Augustin est attiré désormais par une expérience intérieure, qui dominera toute son activité pastorale et sa réflexion doctrinale elle-même. Le *De Trinitate*, écrit après 400, répond manifestement à un niveau spirituel plus élevé que celui de la période de formation où domine l'effort d'ascension de la sagesse. Ici l'étude bénéficie largement des lumières d'une sagesse plus haute.

Les Confessions, en maintes pages, notamment dans la deuxième partie, décrivent une sagesse très élevée, *fruitive*, absorbante, à tendance extatique, tant y est intense parfois le mouvement intérieur qui fixe l'âme sur Dieu (V[e] et VI[e]). Le *non stabam frui Deo meo*, qui rend les lacunes de la sagesse enseignée par Plotin (*Confies.* l. VII, c. XVII, 23), est manifestement inspiré par une expérience contraire de l'âme qui a joui de Dieu de façon plus stable et qui en jouit encore. C'est l'époque même où saint Augustin définit le *frui* « amore alicui rei inhærere propter seipsam », et cette *res* dont on peut jouir, la seule dont il faut jouir, c'est la divinité, le Dieu un en trois Personnes[1]. Dans les Confessions, cette *fruitio* a souvent une tendance manifestement absorbante : on le voit non seulement dans la vision d'Ostie, l. IX, c. X, mais au livre X, qui décrit précisément l'état d'âme de l'auteur en 397.

Outre l'enthousiasme profond de saint Augustin en maints passages du livre X, il faut rappeler le magnifique chapitre 40, où l'auteur, se résumant, évoque Dieu présent et lui parlant : « Je T'écoutai (mon Dieu), tandis que Tu m'enseignais et que Tu commandais. Souvent, je fais cela ; je m'y complais, et dès que les travaux qui s'imposent rendent possible une relâche, je me réfugie en cette béatitude. En tous ces objets que je parcours en Te consultant, je ne trouve pas de repos sûr pour mon âme, hors de Toi. Là seulement se recueille mon être dispersé, et rien de moi ne s'éloigne de Toi. Et parfois Tu m'introduis en un sentiment inaccoutumé, au dedans, en je ne sais quelle douceur, qui, si elle s'achève en moi, sera je ne sais quoi de tout autre que cette vie» (*Conf.*, l. X, c. XL). Cette belle page anticipe de dix siècles les descriptions que fera un jour Thérèse d'Avila des oraisons de quiétude et d'union. Tout cela tend à l'absorption intérieure et trouve un confirmatur dans la tentation qu'eut alors Augustin de fuir dans la solitude, pour éviter la disper-

1. *De doctr. christ.*, I, c. IV-V, 4-5.

sion. (*Conf.*, l. X, c. XLIII, 70). Il resta pour servir Dieu. A la sagesse absorbante, il associa plus que jamais la *sagesse opérante* (III[e]), dont témoigne toute son œuvre. Précisément, les Confessions sont nées de cette haute inspiration, et elles s'achèvent sur une étude approfondie de cette sagesse parfaite, mystique. Cette œuvre, produite sous l'action directe du Saint-Esprit au sens large indiqué[1], est tournée vers l'apostolat.

D'autres œuvres nombreuses ont eu une origine analogue, notamment le *De Trinitate*. La sagesse, qui est le cœur de la seconde partie de cet ouvrage, du livre VIII au livre XV, a avec lui une parenté manifeste, mais avec des nuances qu'il faut dégager. Le traité reste le type de la théologie contemplative, comme les Confessions sont le chef-d'œuvre de la contemplation opérante. Toute la seconde partie du *De Trinitate* est consacrée à la recherche d'une image authentique de la Sainte Trinité. L'auteur n'estime valable pour le chrétien qu'une haute *sagesse* qui est en lui. Il cherche, avec une prodigieuse subtilité, dans la vie humaine extérieure et surtout intérieure, de nombreuses analogies avec la vie divine. En définitive, il n'en trouve qu'une digne d'être retenue, la sagesse. A priori, on peut estimer qu'il la cherchera dans les formes supérieures que nous avons indiquées déjà. Ni la sagesse naturelle d'un Plotin ne pourra suffire, ni la sagesse rudimentaire du chrétien qui possède la grâce, mais qui n'en vit encore que faiblement. Il est normal de chercher la ressemblance avec Dieu dans les formes les plus hautes de la sagesse chrétienne, et c'est là que, de fait, il nous conduit, dans les sept livres qui élèvent par degrés l'esprit au niveau où l'on peut considérer la Trinité, autant qu'il est possible de la voir ici-bas, VIII-XIV.

B. — 1. Dès le livre VIII, il fixe le vrai milieu spirituel où se situe l'image : c'est celui de la piété théologale. Les données métaphysiques évoquées dès le début, même comme données vitales de l'esprit humain, ne répondent pas à l'essentiel de l'image recherchée : c'est seulement dans la foi, l'espérance et la charité qu'on pourra la découvrir. Elle sera vitale et surnaturelle.

2. Plus tard, saint Augustin précisera que l'image, pour être parfaite, devra être éternelle. Aussi la cherchera-t-il dans les profondeurs de l'âme, sans exclure la foi ici-bas, ni l'espérance, en s'y appuyant même expressément, mais en insistant sur l'action spéciale

1. Il ne s'agit pas, en effet, d'attribuer à Dieu les textes mêmes des Confessions. Il n'y a pas un mot qui puisse y être donné comme « paroles surnaturelles » au sens strict des mystiques décrivant des faits extraordinaires. C'est l'inspiration qui est mystique en ces pages, et elle s'étend à tout, à des degrés divers. Certains ouvrages modernes manquent de précision à cet égard et risquent de tromper des lecteurs non avertis.

de la charité qui dure éternellement. Or, la charité a pour rôle de renforcer les principes qui dirigent la vie de l'esprit, sur le plan de la vérité comme sur celui du bien.

3. D'où l'évocation de l'aptitude naturelle qui est en l'homme à recevoir une vraie participation à la divinité. En jouant sur un mot du psaume 38, 7, qu'il retourne ingénieusement, il expose une pensée personnelle très profonde sur la nature de l'homme : « Quelque grande qu'elle soit, sa nature a pu être viciée parce qu'elle n'est pas la nature souveraine ; cependant, bien qu'elle ait pu être viciée parce qu'elle n'est pas la nature souveraine, comme elle est ordonnée à la nature souveraine et qu'elle peut la posséder par participation, elle est une grande nature[1] ». La formule est reprise, et par deux fois, un peu plus loin : « L'âme de l'homme n'est pas de même nature que Dieu, c'est vrai ; pourtant, l'image de cette nature supérieure à toute autre nature doit être recherchée et trouvée en nous, en ce que notre nature a de meilleur[2] ». Même privée, par le péché, de « la participation divine », l'âme reste image de Dieu, « car ce qui fait qu'elle est image, c'est qu'elle est capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu[3] ». Cette participation ne sera réelle que par la charité, même si la foi la conditionne ici-bas.

4. Cette image est perceptible, car elle peut et doit se traduire en actes, par un redressement effectif des principes profonds de l'activité humaine. Elle sera en effet perfective en nous, et c'est dans la mesure où elle agira qu'elle deviendra perceptible. C'est même là le fond de la sainteté chrétienne ; car la foi, l'espérance et la charité doivent pénétrer l'âme jusqu'à ces principes de l'activité. Voilà le miroir où se montre, dans le vrai chrétien, le Dieu en trois Personnes, car dans l'âme ainsi redressée, nous trouvons, et un esprit capable de peuser, et une pensée qni s'exprime, et un amour qui se donne, Mais il faut, outre cela, pour être dans la vérité totale, voir Dieu lui-même, Père, Fils et Saint-Esprit, et cela est un don à des degrés divers, décrits ci-dessus. Telle est précisément la seule vraie sagesse. qui jouit de la présence vivante de la Sainte Trinité.

5. Cette sagesse est non seulement très parfaite en soi, mais très agissante, et voilà ce qui rend plus perceptible l'image de Dieu. Chez les saints, la ressemblance divine est plus nette et plus profonde que chez les pécheurs, tant la sagesse s'affirme en leur âme, bien que les impies eux-mêmes en gardent un souvenir latent dans les lois immuables de la morale, l. XIV, c. xv, 21. D'où l'insistance de saint Augustin à la fin du livre XIV sur le renouvellement de l'image par

1. *Confess.*, l. XIV, c. iv, 6.
2. *Ibid.*, c. viii, 11.
3. *Ibidem.*

une vie chrétienne vertueuse, c. XVI-XVII, 22-23. Cette vue ne sera parfaite qu'au ciel, c. XIX, 25. Cependant, elle est possible en partie ici-bas, et c'est tout l'objet de l'ouvrage que nous analysons. Le livre XV en fait l'application expresse à la Sainte Trinité ; nous pouvons l'apercevoir en ce monde dans notre sagesse, comme dans un miroir, c. VIII, 18, car il y a dans la sagesse un souvenir, une vue et un amour de Dieu qui sont une image du Dieu vivant en trois Personnes.

6. Plus l'image sera parfaite, plus y sera nette la vue du Dieu présent en l'âme. Mais n'oublions pas que cette sagesse n'est pas purement naturelle aux yeux de saint Augustin. D'où l'appel constant qu'il y fait aux vertus théologales, et notamment à une piété qui est, en fait, synonyme d'une charité très haute, redressant tout l'homme intérieur à l'image du Créateur. Or, l'homme est incapable de voir et de réaliser seul un tel idéal. C'est le Christ qui le fait en lui, par l'Esprit-Saint, et nous évoquons ici une doctrine d'Augustin largement exposée ci-dessus. Le mysticisme des Confessions se retrouve dans le *De Trinitate* sous une forme un peu voilée, mais réelle. La seconde partie du *De Trinitate* ne s'explique bien que dans cette perspective. Ce n'est pas une prière, mais une étude faite sur une expérience religieuse courante.

7. La sagesse décrite dans ce traité est chargée d'expérience chrétienne par tout ce qu'elle évoque, sans que l'ouvrage soit mystique à proprement parler. Il s'achève en une *théologie contemplative*, œuvre de recherche doctrinale, pieuse d'inspiration et de tendance, plutôt *opérante*, même si certaines pages évoquent une vraie contemplation. De toute façon, celle-ci est la plus haute en soi, et c'est elle qui maintient l'autre à son niveau spirituel si élevé. D'ailleurs, l'une et l'autre sont bien mystiques, et elles garantissent également la valeur des spéculations du *De Trinitate*, dont toute la seconde partie est dans sa thèse générale un écho, lointain mais évident, des expériences religieuses de l'auteur.

NOTE I

LES IMAGES DE LA TRINITÉ

Saint Augustin n'est arrivé que lentement à la synthèse qu'il a élaborée, dans le *De Trinitate*, des images du grand mystère chrétien. On en trouve plus de vingt différentes dans l'ensemble de son œuvre. On peut les ramener à quatre groupes sur le plan de l'histoire.

A. — Avant l'épiscopat, dans les « 83 Questions », la question 18 en propose une d'ordre *ontologique*, universelle par conséquent : en tout être il y a ce qui le constitue *(quo constat)*, ce qui le spécifie

(quo *discernitur*), ce qui lui est propre *(quo congruit)*. L'idée est reprise aussitôt et rattachée à la cause, causa « *qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit* ».

Au début de l'épiscopat, nous trouvons, dans les Confessions, (l. XIII, c. xi, 12), la première image *psychologique*. Elle est unique, malgré les variations verbales que suggère l'auteur : *esse, nosse, velle* donne le thème fondamental, qui devient tour à tour : 2. sum et scio et volo ; 3. sum sciens et volens ; 4. scio esse me et velle ; 5. volo esse et scire ; 6. una vita et una mens et una essentia. Tout cela conduit à un être « quod est incommutabiliter, et scit incommutabiliter et vult incommutabiliter ».

B. — Le *De Trinitate* va reprendre ce thème et l'approfondir en deux étapes bien distinctes. Dans la Ire Partie (livres I à VII), nous retrouvons encore des formules assez proches des précédentes, en dépit des variétés d'expression. Il y en a six différentes dans les livres IV et VI :

1° æternitas, veritas, voluntas (l. IV, c. i, 2) ;
2° res, imago, congruentia (l. VI, c. x, 11) ;
3° æternitas, species, usus (ibid.) ;
4° esse, intelligere, vivere (ibid.) ;
5° unitas, species, ordo (c. x, 12) ;
6° origo, pulchritudo, delectatio (ibid.).

C. — La IIe Partie du même traité (l. VIII-XV) va marquer un progrès décisif, non seulement par une hiérarchisation progressive des analogies trinitaires, mais par le choix d'une image principale à laquelle toutes les autres seront subordonnées. Cette image vivante, qui embrassera toute l'activité supérieure de l'homme, non seulement sur le plan de la nature, mais sur celui de la grâce, amènera Augustin à approfondir non seulement l'activité humaine de l'âme mais son activité chrétienne la plus haute. D'où la complexité de l'œuvre et son immense intérêt. C'est donc une psychologie religieuse profonde qui est ici exposée, comme l'insinue immédiatement la simple série des huit images exposées par saint Augustin. En voici la liste graduée par l'auteur lui-même avec un art consommé, dans le cadre de la psychologie intégrale qu'il avait en vue. La première image donnée est générale, mais d'ordre surnaturel, ce qui marque dès le début le vrai milieu où l'auteur cherchera et trouvera l'image parfaite qu'il a en vue et qui est ici la plus haute, c'est-à-dire la *sagesse*, union vivante à Dieu présent en l'âme :

1° amans, amatus, amor, l. VIII, c. x, 14 (cf. l. IX, c. ii, 2) ;
2° mens, notitia, amor, l. IX, c. iii, 3 ;
3° memoria, intelligentia, voluntas, l. X, c. xi, 17 ;
4° res (visa), visio (exterior), intentio, l. XI, c. ii, 2 ;

5° memoria (sensibilis), visio (interior), volitio, l. XI, c. III, 6-9 ;
6° memoria (intellectus), scientia, voluntas, l. XII, c. XV, 25 ;
7° scientia (fidei), cogitatio, amor, l. XIII, c. XX, 26 ;
8° memoria Dei ; intelligentia Dei ; amor Dei, l. XIV, c. XII, 15.

D. — Si ample et poussée qu'ait été en cet ouvrage l'analyse de l'image de la Trinité, saint Augustin ne s'estima pas lié par cette étude, qui était, de fait, ordonnée surtout à un approfondissement, indirect mais très efficace, du grand mystère. La *Cité de Dieu* l'amène quelques années plus tard à reprendre le thème dans un cadre plus large. Dans la IIe Partie de l'ouvrage, qui débute par un exposé théologique sur le plan de l'histoire. il aborde encore la Trinité au livre XI, et vers la fin, il reprend une série d'images du grand mystère, mais elles ne sont pas serrées d'aussi près, intérieurement, que dans l'autre traité. En celui-ci, le Docteur s'adressait à des lecteurs familiarisés avec la vie intérieure et il pouvait tenter de leur en dévoiler les secrets par l'approfondissement de la sagesse chrétienne. La Cité de Dieu vise un public plus large, et il se borne à des thèmes plus universels. Dans les chapitres XXIV-XXVIII de ce livre XI, nous trouvons six images qu'il suffira de résumer d'un mot, comme le fait d'ailleurs saint Augustin lui-même :

1° (l'ange) est, videt, amat, c. XXIV, col. 338 ;
2° (la philosophie est) physica, logica, ethica ; c. XXV, col. 338 ;
3° natura, doctrina, usus ; c. XXV, col. 339 ;
4° sumus, novimus, diligimus ; c. XXVI, col. 339 ; c. XXVII, col. 340-341 ;
5° essentia, notitia, amor ; c. XXVIII, col. 341 ;
6° æternitas, veritas, caritas ; c. XXVIII, col. 342.

Manifestement, l'auteur, qui venait d'écrire le *De Trinitate* quand il composa la Cité de Dieu, n'a pas voulu reprendre ici les développements sur la sagesse qui sont le joyau de son ouvrage et peut-être de tout ce qu'il a écrit avec les Confessions ; il s'est borné ici à des vues d'ensemble moins techniques, mais d'un caractère universel.

F. Cayré.

BIBLIOGRAPHIE. — Voir spécialement E. Portalié, *Augustin* (saint), dans *D. T. C.*, col. 2346-2352. — M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hlg Augustinus*, 1927. — F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, 1927. *Le mysticisme de la sagesse dans les Confessions et le De Trinitate de saint Augustin*, dans *A. Th. A.*, 1953, III-IV (ci-dessus).

NOTE II

THÉOLOGIE, SAGESSE ET CONTEMPLATION DANS LE DE TRINITATE

1. Le *De Trinitate* est bien un traité de théologie, non seulement dans sa Ire Partie, mais dans la IIe, en dépit de certaines apparences. La question est indiscutable pour la première. L'ensemble des commentateurs modernes n'hésitent pas davantage pour la seconde et beaucoup ne semblent pas soupçonner qu'un vrai problème se pose. Les longues analyses psychologiques des livres IX, X ou XI, et les recherches doctrinales des livres XII, XIII et XIV sont manifestement des œuvres de science théologique ou connexe à la théologie. Au livre XV, qui en est le point d'arrivée et la synthèse, ce caractère est encore plus accusé : saint Augustin cherche des images de la Trinité qui soient à la portée de l'homme, du chrétien. Il les multiplie même, tout en s'orientant vers celle qui a ses préférences, la sagesse.

Dans cette abondance, les théologiens de tous les siècles ont fait un choix. Saint Thomas lui-même en a donné l'exemple : il s'est borné dans les questions sur la Trinité (I^a^, q. 27-32) à une dialectique purement intellectuelle, concernant la procession du Verbe et celle de l'Esprit-Saint, se réservant de voir ailleurs les autres aspect du sujet, comme le remarque le dernier traducteur : « On ne trouvera point ici l'équivalent de la recherche de saint Augustin, vivante dialectique d'union à Dieu. L'exposé thomiste répond à une autre requête de l'esprit, plus purement intellectuelle, mais qui honore à sa manière la primauté de l'objet comme vrai. Au service d'une contemplation parfaitement chaste, qui craint d'y mêler la. moindre détermination subjective, le théologien s'efforce ici de considérer et de dire le mystère en son absolu ; et puisque ses humbles moyens rationnels lui imposent leur mode divisé et progressif, il s'astreint du moins autant que possible à suivre l'ordre intrinsèque des objets. C'est ainsi que la belle question de l'image de Dieu dans notre âme se trouve retardée à la fin du traité de l'homme (qu. 93). Une autre sagesse, celle qui est un don du Saint-Esprit, peut unifier ces éléments de contemplation, et nous faire goûter comme notre bien, ce que la théologie étudie comme vrai ». (H. DONDAINE, O.P., *La Trinité*, p. 7-8.)

La méthode augustinienne est complexe, et dans une édition de son œuvre, il faut en montrer toutes les richesses. L'ensemble des notes qui en traitent s'attache à la philosophie et à la théologie. On a cependant déjà signalé l'aspect mystique, rattaché à la sagesse (note p. 368-373). Il faut achever d'en fixer les traits essentiels.

2. La sagesse est l'image principale, d'abord parce qu'elle groupe toutes les autres. Elle est la huitième, la plus haute dans la grande série qui forme la trame de la seconde Partie du *De Trinitate*, du livre VIII au livre XIV (voir note 37 sq.). Elle est à la fois *memorai Dei, intelligentia Dei* et *amor Dei.* Ces trois trames groupent les éléments naturels exposés d'abord aux livres IX et X : *mens, notitia, amor*, ou mieux, dit l'auteur, *memoria, intelligentia, voluntas ;* ils sont repris avec des nuances nouvelles au livre XII, *memoria, scientia, voluntas* ; puis au livre XIII, avec application spéciale aux vérités de la foi. Ainsi, selon la méthode qui lui est familière, saint Augustin a exercé longuement l'esprit du lecteur à l'observation des réalités de l'esprit, pour le préparer par degrés à y trouver une image particulièrement ressemblante.

Cette image, étudiée au livre XIV, est une sagesse surnaturelle, ocnçue comme « *emoria* m*Dei, inteiligentia Dei, amor Dei* ». La précédente image, rattachée à la science, était bien surnaturelle aussi, puisqu'elle se fondait sur la foi, mais elle envisageait les moyens divers par lesquels Dieu se révèle et se communique. La sagesse en ce domaine s'en tient au thème essentiel de la foi, qui est Dieu même, se manifestant à l'homme pour se l'unir dans l'amour. Voilà pourquoi la sagesse est constamment rattachée par saint Augustin à la *piété*, celle-ci étant prise, non pas au sens courant de pratique religieuse, mais au sens fort, de don du cœur à Dieu dans la charité parfaite.

Voilà la véritable image augustinienne de la Trinité et elle va même au delà de la « vivante dialectique d'union à Dieu », dont parle le P. Dondaine. Elle dépasse la simple analyse des opérations mentales à laquelle s'en est tenu saint Thomas, en esprit de sacrifice aux exigences de la science dans la méthode qu'il inaugurait. Elle ajoute à la foi la piété, et celle-ci, même sous sa forme commune de vie chrétienne affective, est une image de la Trinité plus augustinienne que la précédente. Elle n'exprime cependant pas toute la pensée de saint Augustin en ce domaine : il ne se contente pas d'une image quelconque de la Trinité. Il veut en effet que le chrétien ne se borne pas à regarder l'image, mais que par delà l'image, et à travers elle, tout en s'appuyant sur elle, on regarde et voie, en quelque manière, et comme en un miroir, le Dieu en trois Personnes. Ce n'est possible que si l'image est parfaite. D'où l'insistance du saint à la fin du livre XIV, sur le redressement spirituel et moral de l'image déformée par le péché et réformée par la grâce. Cette restauration est surtout l'œuvre du Saint-Esprit et son meilleur fruit sera la *contemplation* de la Trinité vivant en l'âme par la grâce.

Il y a un vrai mysticisme dans cette théologie. Celle-ci n'est pas à proprement parler une contemplation ; elle est une étude, mais faite

par un mystique et fondée sur une haute expérience religieuse de Dieu. Elle n'exclut aucune vraie et solide construction intellectuelle en ces matières ; mais elle y ajoute une confirmation supérieure, qui éclaire et cimente le tout. Le *De Trinitate*, écrit à la suite des Confessions, complète celles-ci sur le plan de la recherche théologique ; il est une étude et non une prière ; mais l'auteur envisage le sujet en vrai mystique qu'il est, et ceci appelle de nouvelles précisions.

3. Il faut s'entendre sur le mysticisme de saint Augustin : nous parlons ici du mysticisme chrétien, authentique, surnaturel, d'ordre supérieur infus, qui n'exclut pas un certain mysticisme naturel, et souvent l'utilise, mais toujours le dépasse.-Il s'agit là d'une union à Dieu, connu, aimé et possédé comme surnaturellement présent en l'âme. Mais ces données elles-mêmes peuvent être serrées de plus ou moins près.

Le R. P. Hendrikx s'est attaché à prouver qu'on ne peut attribuer à saint Augustin la mystique décrite par Philippe de la Trinité au XVII[e] siècle et par le P. Poulain au XX[e], et il a bien raison : peu d'auteurs, du reste, ont commis cet anachronisme, s'il y en a. Il conclut à l'exclusion de tout don mystique chez saint Augustin, ce qui est aller bien loin. D'autres auteurs modernes reconnaissent au saint un vrai mysticisme, mais restreint à certaines pages de l'œuvre : ainsi le R. P. Le Blond s'en tient à quelques passages des homélies sur les psaumes 41 et 42, dans *Les Conversions de saint Augustin*,, p. 225-237, et le P. Olphe-Galliard lui fait écho dans le *Dict. Spirit.*, Contemplation, col. 1911-1921. Ces auteurs cependant affirment catégoriquement que saint Augustin est un mystique. Mais ce qui nous importe, ce n'est pas tant de savoir si, historiquement, ce saint a eu telle expérience religieuse ; c'est le cas que nous devons en faire pour comprendre ses œuvres, au moins celles de sa maturité spirituelle, au premier rang desquelles il faut inscrire les *Confessions* et le *De Trinitate.* On peut lire les Confessions en philosophie et y découvrir des aspects communément négligés : le P. Le Blond l'a fait de façon pénétrante dans l'ouvrage cité ; mais il a laissé dans l'ombre l'aspect mystique, parce que lui aussi, sans y mettre autant de rigueur que le P. Hendrikx, s'en tient à une conception surtout thérésienne de la mystique, avec prédominance de l'expérience psychologique et de la passivité.

Dom A. Stolz a bien montré la nécessité d'élargir les horizons dans un autre sens (*Theologie der Mystik*, 1936), avec prédominance doctrinale et expérience « transpsychologique ». Nous avions nous-même, en 1927, dans la *Contemplation augustinienne*, demandé un élargissement des cadres thérésiens, pour faire place à une mystique ui soit à la fois infuse ou passive et éminemment opérante, grâce à

cet apport de forces divines supérieures. On ne diminue pas sainte Thérèse pour autant, tout en étudiant les anciens dans leur milieu propre. Saint Augustin a exposé ses expériences religieuses dans les Confessions, avec une clairvoyance unique dans l'histoire, et avec un sens théologique d'une rare pénétration : cela met ce traité hors pair parmi les écrits mystiques. Cela n'exclut pas des œuvres doctrinales d'une moindre élévation mystique, mais adonnées à la recherche, comme le *De Trinitate*, qui en est en quelque sorte la suite historique.

Nous pouvons faire nôtre cette conclusion du R. P. Lebreton, écrite en 1937 : « Nous continuerons à vénérer dans saint Augustin un grand mystique ; nous l'admirerons d'avoir uni aux plus hautes spéculations théologiques le goût ultime des mystères de Dieu ; sa prière et les grâces mystiques qu'il a reçues illuminent et embrasent toute sa théologie » (*Rech. sc. relig.*, 1937, p. 485-486). Ces remarques sont très spécialement vraies de la IIe Partie du *De Trinitate*, dont le plan général, centré sur une très haute sagesse, est d'inspiration contemplative, et dont nombre de développements ne s'expliquent que dans cette atmosphère. Elle n'exclut pas les recherches sur un autre plan, mais leur assure une orientation que l'on ne doit pas perdre de vue dans les études particulières, même les plus scientifiques. La vraie science n'exclut pas la fidélité à l'esprit qui a dicté l'œuvre des Pères.

La recherche de ces hautes tendances doctrinales est d'autant plus importante dans l'étude des Pères que, de leur temps, le vocabulaire était loin d'être fixé. La philologie, loin d'être un moyen sûr d'information en théologie, est souvent un danger, car les mots changés de sens dans l'ancienne littérature reçoivent une signification nouvelle, et c'est plutôt la théologie qui peut en indiquer les nuances, notamment dans l'œuvre d'un docteur personnel et puissant comme Augustin. Il en va de même de la philosophie. Les emprunts néoplatoniciens les plus évidents doivent être contrôlés et a priori soupçonnés de porter des nuances nouvelles, parfois profondes, et ici encore la mystique contenue dans une œuvre de longue haleine comme les Confessions est beaucoup plus enrichissante que les parallélismes littéraires. La mystique n'est pas seule, certes, mais elle compte, et très spécialement dans le *De Trinitate*.

F. Cayré.

NOTE III

LE SYLLABUS a-t-il eu plusieurs éditions ?

Le *Syllabus* est un recueil de 80 propositions, publié le 8 décembre 1864, en même temps que l'encyclique *Quanta cura*, et envoyé à tous les évêques catholiques de l'univers, avec une lettre du cardinal Antonelli, secrétaire d'État. Ce Recueil, est-il dit dans le titre même, renferme les principales erreurs de notre temps qui sont notées dans les Allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques du pape Pie IX. Au dire et au su de tous, c'est un religieux barnabite, le P. Bilio, fait depuis lors cardinal, un des présidents du concile du Vatican et qui serait peut-être devenu pape au conclave de février 1878, sans l'exclusive prononcée contre lui au nom de la France par le cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen, qu'on avait chargé de l'exécution définitive de ce travail, après des études préliminaires et préparatoires de diverses Commissions qui avaient duré environ 12 ans.

Or, dans les premiers jours de décembre 1864, presque en même temps que parut notre édition officielle, Mgr Plantier, évêque de Nîmes, reçut en audience privée, des mains mêmes de Pie IX et comme un cadeau, — une lettre l'atteste — un exemplaire imprimé du Syllabus, plus complet que celui que nous connaissons. Il y avait *au moins* 2 propositions en plus, la 77e et la 82e. Que s'était-il passé dans ce court intervalle de temps, peut-être 24 heures ? De sa propre initiative, le P. Bilio avait supprimé dans le texte définitif quelques propositions, lui paraissant de nature à attirer des désagréments à l'Église, et il fit procéder à une nouvelle édition, *expurgée*, celle qui est devenue officielle. Ce lui fut d'autant plus facile que les propositions en cause se trouvaient à la fin, les nos 77 et 82, il n'eut besoin que de retoucher la dernière page. Quand donc le *Dictionnaire de théologie catholique*, s. v. Syllabus, col. 2882, écrit : « Le Syllabus se présentait (le 8 déc. 1864) tel qu'il était sorti des mains des théologiens en 1863, avec l'énoncé de 80 propositions, et, après chacune d'elles, l'indication des sources, mais sans signature et sans date », il se trompe, et tous ceux qui le suivent se trompent avec lui. Le texte officiel du 8 décembre 1864 ne reproduisit pas tel quel le travail

des théologiens de 1863, il était allégé d'au moins 4 propositions. Nous en avons pour garante une lettre de Mgr Plantier, bénéficiaire d'une édition, officielle aussi, plus développée, et l'attestation autographe du P. d'Alzon, fondateur des Assomptionnistes et vicaire général de Nîmes.

L'occasion, pour Mgr Plantier, de préciser ainsi ce qu'il savait des origines de ce document et de son contenu tient à un petit différend survenu, au cours du concile du Vatican, entre le cardinal Bilio et Mgr Senestrey, évêque de Ratisbonne. L'évêque de Nîmes était alors rentré dans son diocèse pour cause de maladie, mais il était lié d'amitié avec Mgr Senestrey qui avec lui et quelques autres — dont le P. d'Alzon — constituait le Comité de la majorité. Informé par son vicaire général d'une question orale posée sur le Syllabus par l'évêque de Ratisbonne, il envoya aussitôt de Nîmes les renseignements demandés, adressés au P. d'Alzon, mais destinés avant tout à l'évêque allemand. On s'explique ainsi que ce dernier ait gardé pour lui la lettre originale de Mgr Plantier, et que le P. d'Alzon n'en ait conservé qu'une copie, dont il nous atteste l'authenticité.

S. Vailhé.

(Lettre de Mgr Plantier, évêque de Nîmes, au P. d'Alzon)

« Nîmes, le 14 mai 1870.

« Voici les 2 propositions réclamées par Mgr de Ratisbonne, très cher vicaire-général :

« LXXVII. Novarum institutionum quas *Constitutionales* appellant petitiones et progressus civili religiosæque societati universim prodesse censendi sunt.

« Alloc[utio] *Quibus quantisque*, 20 april. 1849.

« LXXXII. Præsentes Italiæ motus rerumque conversiones nullum habent characterem religiosum, sed politicum dumtaxat.

« Alloc. *Omnibus notum*, 13 julii 1860.

« Alloc. *Novos*, 28 septembris 1860.

« Alloc. *Jam dudum cernimus*, 18 martii 1861.

« Ces 2 propositions contenues dans le Syllabus qui me fut donné par le Saint-Père, en décembre 1864, ne figurent point dans le Syllabus *officiel*, publié à même époque (soit le 8 déc. 1864). Au mois de novembre dernier (1869), je demandai au Pape si c'était par son ordre, ou du moins avec son assentiment, qu'elles avaient été supprimées et qu'on avait fait *deux éditions* du Syllabus, différentes l'une de l'autre. Il me répondit que c'était la première fois qu'il entendait parler de la chose, et qu'il se la ferait expliquer. Bientôt après, le cardinal Berardi me convia coup sur coup à 2 audiences pour me donner la clef de ce mystère. A l'en croire, tout revenait à 3 faits.

« 1° Avant de lancer dans le monde ses Actes solennels, le Saint-Père laisserait à une *Commission restreinte* de cardinaux et de théologiens le soin et le droit d'en arrêter la forme définitive.

« 2° Cette Commission, quand le Syllabus lui fut confié, y aurait trouvé 84 propositions et en aurait effacé deux, ce qui ramenait le nombre à 82.

« 3° Après cette radiation, le Syllabus resta entre les mains du secrétaire de la Commission, rédacteur présumé du Syllabus lui-même : c'était le jeune P. Bilio. Tout à coup un ordre inattendu lui commande, un soir, de livrer dans la nuit le bon à tirer du Syllabus. Inquiet sur l'effet que pourront produire certaines propositions, maintenues non seulement par le Saint-Père, mais par la Commission même, Bilio se recueille, s'agenouille, implore les lumières du Saint-Esprit, et, *de son chef*, supprime les deux propositions dont j'ai reproduit le texte. Le Saint-Père en aurait été instruit plus tard.

« Voilà le récit du Cardinal *Berardi* : c'est également celui du cardinal *Bilio*. Je l'ai recueilli de sa propre bouche. Je ne le juge pas, je le répète pour Mgr de Ratisbonne avec une fidélité rigoureuse.

« Ce qui est sûr, c'est que 4 propositions ont été retranchées du Syllabus primitif ; c'est que sur ces 4 propositions 2 ont été *confisquées* par le fait personnel du P. Bilio ; c'est que le Pape, malgré sa merveilleuse mémoire, ne se souvient pas d'en avoir été averti ni avant ni après l'apparition du Syllabus officiel.

« Les agitations et les pusillanimités qui se produisent à l'occasion de l'infaillibilité n'ont rien qui m'étonne. La discussion de ce thème orageux devait inévitablement faire éclater des tempêtes. Mais dites bien à Mgr Manning de garder jusqu'au lendemain de la victoire ou de la défaite — défaite impossible — une vaillance inébranlable et sans capitulation.

« Mille respects et mille amitiés à tous les évêques de la grande et noble phalange. Je vis perpétuellement entouré de leur souvenir et de leur image ».

En tête de la transcription de cette lettre, le P. d'Alzon a écrit de sa grosse écriture ces quelques mots qui en soulignent l'origine et nous en garantissent l'authenticité :

« L'évêque de Ratisbonne, Mgr de Senestrey, eut à se plaindre [durant le concile], du card. Bilio ; il me parla de son mécontentement. Je lui racontai ce qui s'est passé avec mon évêque. Il me demanda les propositions supprimées à l'insu de Pie IX. Je m'adressai à Mgr Plantier qui me répondit par la lettre ci-jointe, dont l'original est entre les mains de Mgr de Senestrey ».

— BIBLIOGRAPHIE —

BULLETIN AUGUSTINIEN pour 1952[1]

I. — TEXTES

518. *Le confessioni*, introduction, traduction et notes par Mario Capodicasa, 2e éd., Roma, Edizioni Paoline, 1951, 18 × 12, 575 p.

La première édition parut en 1949. Au témoignage des comptes-rendus déjà parus, cette traduction se caractérise par son style coulant, aisé, limpide. L'introduction, la bibliographie et les notes indiquent une grande familiarité de l'auteur avec la pensée de saint Augustin et une connaissance très actuelle de toutes les études qui s'y rattachent. Regrettons une fois de plus l'absence du texte latin.

G. F.

519. *Bekenntnisse*, übertragen von Carl Johann Perl, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1952, 17 × 11, 411 p.

Petite édition manuelle des *Confessions* en langue allemande. La traduction a été faite sur le texte de Skutella, par C.-J. Perl qui publiait l'an dernier une traduction de *La Cité de Dieu* en deux volumes. Une table à la fois analytique et onomastique placée en fin du volume, bien que sommaire, pourra rendre service.

G. F.

520. *Aurelius Augustinus*, *Heilige Jungfräulichkeit* (De sancta Virginitate), trad. et annot. par Dietz Ildefons, O.E.S.A., Würzburg, Augustinus-Verlag, 1952, 15 × 21, 84 p.

521. *Aurelius Augustinus*, *Das Gut der Witwenschaft* (De bono viduitatis), trad. et annot. par Maxsein Anton, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1952, 15 × 21, 58 p.

Deux jolis petits volumes de la série *Sankt Augustinus, Der Seelsorger*, (Saint Augustin, Pasteur d'âmes) qui se propose d'éditer en allemand l'ensemble des écrits de théologie morale du docteur d'Hippone. L'édition ne comporte pas le texte latin. La traduction du *De sancta virginitate* est faite sur le texte des Mauristes (1686) (Migne, P. L., t. XL), rarement

---

1. Ce *Bulletin* fait suite à ceux qui ont été publiés pour les années 1948, 1949, 1950 et 1951. Il a été rédigé avec le concours des Pères F.-J. Thonnard, A.-C. de Veer, E. Fortin et G. Folliet.

corrigé d'après le Corpus de Vienne ; celle du *De bono viduitatis* sur le texte de Louvain (1576), comparé avec le texte des Mauristes et du Corpus de Vienne. De part et d'autre, des notes discrètes signalent les variantes importantes. L'introduction expose les circonstances de la composition de chaque opuscule, leur date, leur lien avec d'autres œuvres de saint Augustin et leur fortune littéraire et doctrinale. La date retenue pour le *De bono viduitatis* est 414 et pour le *De sancta virginitate* 401 environ, tandis que d'autres le placent en 400. Le texte est suivi d'une longue explication doctrinale qui dégage la suite des idées au long des chapitres et les étoffe de renvois à d'autres œuvres de l'auteur. Le but de l'édition, uniquement pastoral, a fait omettre les problèmes historiques et linguistiques.

A. C. DE V.

522. *The City of God*, books VIII-XVI, translated by Gerald G. WALSH, S. J. and Grace MONAHAN, O.S.A., coll. « The Fathers of the Church », New-York, 1952, 21 × 14, 667 p.

Le premier volume de la *Cité de Dieu* dans la collection « The Fathers of the Church » avait paru en 1950 avec une introduction de E. Gilson. Ce nouveau volume comprend les livres VIII à XVI en traduction, sans notes. Présentation soignée pour un livre destiné au grand public.

G. F.

523. *De la naturaleza del bien* (Contra los maniqueos), reproduction de la traduction espagnole faite par Maria Delia PALADINI, édition bilingue de l'Université Nationale de Tucuman, 1943, dans *Ideas y Valores*, Bogota, t. II, 1952, p. 498-524.

524. *Die frühen Werken des hl. Augustinus : Die Ordnung*, übertr. von Carl Joh. PERL, 2 Aufl. (Neudr.), Schöningh, Pardeborn, 1952, XXIV-110 p.

525. *De Magistro*, introduzione di Mario CASOTTI, traduzione di Adolfo FAGGI, Brescia, « La Scuola » editrice, 1951, 19 × 13, 203 p.

Les éditions *La Scuola*, avaient déjà publié *Les Confessions*, traduites par Paolo Rotta, et *La Cité de Dieu*, traduite par Mario Bendiscioli. Elles nous offrent aujourd'hui le *De Magistro* dans son texte original avec traduction. La présentation du volume est faite pour le grand public, sans aucune note. L'introduction est rédigée par le professeur de pédagogie de l'Université de Milan, elle vise donc surtout à dégager des principes de « philosophie pédagogique » : possibilité de l'éducation, fondement des relations entre élèves et maîtres, le langage, méthode verbale et méthode intuitive, rôle de l'illumination.

G. F.

526. *Il pensiero filosofico di sant'Agostino*, antologia per le scuole medie superiori, par Gætano CAPASSO, traduzione di Gennaro AULETTA, Napoli, Conte Editore, 1952, 21 × 15, 128 p.

Extraits de *La Cité de Dieu*, des *Confessions* et du traité de *La vraie religion* faits dans le but de mettre entre les mains d'étudiants des passages

philosophiques de ces œuvres. Une fois de plus regrettons l'absence du texte latin, d'autant que ces textes s'adressent à des étudiants. De courtes introductions et des notes facilitent la lecture et la compréhension des textes.

G. F.

527. *Obras de San Agustin, tomo IX : Tratados sobre la gracia* (2°). (Los dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano. De los méritos y del perdón de los pecados. Contra las dos epístolas de los pelagianos. Actas del proceso contra Pelagio), primera versión española, introdución y notas de los Padres Fr. Victorino Capanaga, O. R. S. A., Fr. Gregorio Erce, O.R.S.A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, 14 × 22, 779 p.

Pour la première fois paraissent en espagnol les traités : *De diversis quæstionibus ad Simplicianum, De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, Contra duas epistolas pelagianorum, De gestis Pelagii,* avec le texte latin en regard. Chaque traité est précédé par une introduction de valeur inégale ; mais celle que le Père Capanaga a rédigé pour les *Deux livres à Simplicien* est de valeur et montre tout particulièrement l'importance de ce traité dans la théologie augustinienne de la grâce. L'A. élargit même la perspective en replaçant ce commentaire des chap. VII et IX de l'Épître aux Romains dans un exposé complet de la doctrine d'Augustin (El comienzo de la fe, La vocación congrua, El congruísmo agustiniano, Interpretaciones, La doctrina de la massa condenada y el panegerico del velo). Excellente synthèse.

G. F.

528. *Divi Augustini « De correptione et gratia »*, introductione et notis auctum edidit Carolus Boyer, S. J. (Textus et Documenta, series theologica, II), editio altera, Romæ, Pont. Univ. Gregor., 1951, 59 p.

Présentation du *De correptione et gratia* avec introduction, divisions et notes en vue des travaux pratiques de Séminaire.

529. *Œuvres de saint Augustin*, 1re série, Opuscules, vol. VI : *Dialogues philosophiques*, 3 : *De l'âme à Dieu (De magistro, De libero arbitrio)*, texte, traduction et notes par F.-J. Thonnard, vol. VIII de la « Bibliothèque augustinienne », 2e édition revue et augmentée, D. de Brouwer, Paris, 1952, 17 × 11, 559 p.

Cette seconde édition présente un texte révisé et des notes nouvelles de M. le Ch. Bardy.

530. *St Augustine, Sermons for Christmas and Epiphany*, trad. et annot. par Thomas C. Lawler, dans *Ancient Christian Writers*, n. 15, Westminster (Maryland), The Newman Press, et London, Longmans, Green and Co., 1952, 14 × 22, 250 p.

La formule de cette édition est bien connue : présenter la traduction d'une œuvre de l'antiquité chrétienne précédée d'une introduction littéraire et accompagnée d'un appareil de notes précises reportées à la fin

du volume. Dans ce volume XV de la série, T. C. Lawler offre la traduction anglaise de 23 sermons de saint Augustin. Le premier est consacré à la concordance des évangélistes Matthieu et Luc sur la généalogie du Seigneur ; les 14 suivants à la fête de Noël, 16-17 au premier jour de l'an et les six derniers à la fête de l'Épiphanie. La traduction a été faite sur le texte des Mauristes (Paris, 1683), réimprimé dans *Migne* (P. L., XXXVIII, Paris, 1845) sauf pour le sermon 2 (184), emprunté à C. Lambot, *Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti duodevinginti*, dans *Stromata Patristica et Mediævalia* I, Utrecht-Bruxelles, 1950, 74-76, et pour le sermon 7 (189) à G. Morin, *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, dans *Miscellanea agostiniana* I, Rome, 1930, 205-211. L'*Introduction* (3-19) résume rapidement les nombreux problèmes littéraires que posent les sermons d'Augustin : leur composition, leur publication, leur conservation, leur authenticité... leur style, sans rien apporter de neuf. Les liturgistes y trouveront des indications précieuses sur l'origine de la fête de Noël et sur l'introduction de la fête de l'Épiphanie en Occident. Les *Notes* (185-231) sont surtout précieuses pour leur renvoi à la littérature spécialisée ; on s'étonne cependant de ne pas voir cités dans la note 7 (Intr.) sur l'influence de saint Ambroise, la thèse originale de P. Courcelle : *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, ni dans la note 8 (Introd.), les travaux de M. Verheijen : *Eloquentia pedisequa*, observations sur le style des Confessions de saint Augustin, Nimègue, 1949, ni sur la relation Marie-Église, *mater et virgo* (sermon 9 (151), note 9) le beau livre de A. Muller, *Ecclesia-Maria*, Fribourg, 1951. Pour la date des sermons, les notes se réfèrent toujours à Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, dans *Misc. Agost*, Rome, 1931, dont elles acceptent les conclusions à une hésitation près (Sermon 1 (51), note 1). On lira avec intérêt les diverses notes consacrées à la conception augustinienne du mariage chrétien.

A. C. de V.

531. *Obras de San Agustin, tomo X : Homilias*, edicion preparada por el P. Fr. Amador Del Fueyo, O. S. A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, 20 × 13, xxxvi-943 p.

Le P. Amador del Fueyo avait déjà présenté dans la même collection 86 sermons de saint Augustin, en voici 85 autres. A nouveau un ordre systématique a été choisi de préférence à tout autre ; alors que le volume VII nous donnait les sermons commentant les évangiles des dimanches, ce nouveau volume, sous le titre d'*Homélies*, contient tous les autres sermons où saint Augustin a commenté les Évangiles. J'avoue que cette classification des sermons que contiennent ces deux volumes me paraît trahir une absence de plan de publication, la suite des sermons contenus dans ce volume X aurait déjà dû paraitre dans le précédent. Par ailleurs la numérotation des sermons présente une grosse difficulté, le numéro du sermon en texte latin ne correspond pas à celui du même sermon traduit, l'un correspondant à la classification du Migne, l'autre à l'ordre de publication suivi dans cette collection. L'A. a eu raison de tenir compte des sermons publiés en dehors de Migne, tant pour ce qui est d'un meilleur texte

que pour ce qui représente un texte nouveau. Mais alors pourquoi les sermons *Mai CXXVI* sur Mt. 11, dans *Misc. Agost.* p. 355-367 ; *Fragipane IX* sur Luc, 17, dans *Misc. Agost.* p. 232-237 ; *Wilmart XI* sur Jean, 14, dans *Misc. Agost.*, p. 695-705 et *Morin III* sur Jean, 17, dans *Misc. Agost.*, p. 595-601, ont-ils été omis. Par ailleurs, puisque l'A. a publié certains sermons d'après le texte critique des *Miscell. Agost.* I, pourquoi n'a-t-il pas fait de même pour un certain nombre d'autres qui ne peuvent plus être donnés avec le texte de Migne dans une édition qui se respecte : S. 54, dans *Rev. Bén.*, 1939, p. 10-14 ; S. 58, voir *Mai CXXVI*, dans *Misc. Agost.*, p. 356-367 ; S. 101, dans *Lambot, S. Aur. Augustini Sermones selecti duodevinginti*, 1950, p. 44-53 ; S. 104, *ibid.*, p. 54-60 ; S. 147, voir *Wilmart XI*, dans *Misc. Agost.*, p. 695-705 ; S. 217, voir *Morin III*, dans *Misc. Agost.*, p. 596-601.

G. F.

532. *Mysterium des neuen Lebens, Homilien zum Paschamysterium*, übertragen von Thomas Michels, St. Peter, Salzburg, Verlag Rupertuswerk, s. d., 22 × 14, 54 p.

Vingt homélies de saint Augustin pour Pâques, tirées des *Sermones post Maurinos reperti*, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. I, Testi e Studi, Rome, 1930.

533. *Selección de « maximas » de San Agustin*, par J.-A. Forteza Mendez-Balgoma, dans *Espiritu conocimiento actualidad*, t. I, 1952, p. 20-24.

Sous les sous-titres : Dios : busqueda y hallazgo, Fin y felicidad, Verbum Dei, Lux hominibus, Humanismo y antropologia, Pondus meum, Amor meus, Valores y valoraciones, se trouvent rassemblés 35 textes très courts, sous forme de maximes.

II. — ÉTUDES CRITIQUES

534. *Augustinus und Johannes Chrysostomus*, Quellenkritische Untersuchungen, par B. Altaner, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XLIV, 1950-1952, p. 76-84.

Augustin ne fait connaissance des textes de saint Jean Chrysostome que vers les années 413-414 où Pélage en appelle à des textes de l'évêque d'Antioche. Pour sa défense, l'évêque d'Hippone reprend ces mêmes textes, et eux seuls. En 422-423 survient le différend avec Julien d'Éclane. Les textes de Chrysostome se sont beaucoup répandus en Occident, on connaît tout au moins les traductions du diacre pélagien Anianus (7 homélies sur les Épîtres de saint Paul et les 90 homélies sur l'Évangile de saint Mathieu). On trouve des citations de Chrysostome dans les deux *Contra Julianum* d'Augustin. Cependant dans l'*Opus imperfectum*, il n'utilise que les textes déjà employés par lui auparavant, alors que, dans le *Contra Julianum*, Augustin recourt à de nouveaux textes : l'*Homilia ad Neophytos* qu'il cite d'après une traduction, tout en vérifiant celle-ci à deux reprises sur l'original grec ; l'*Homilia de Lazaro resuscitato* qu'il

cite comme étant de Chrysostome et qui n'est en fait qu'un sermon de Potamius de Lisbonne, évêque qui devint arien, sermon qu'Augustin a trouvé dans la collection des 38 Homélies latines de saint Jean Chrysostome ; l'*Homilia* 9 *in Genesim ; l'Homilia* 10 *in Espit. ad Romanos*. Augustin n'a pu emprunter ces textes qu'à des traductions latines alors existantes. Dans le *Contra Jul.*, II, vi, 17 : « *Foliis autem ficus...* », Augustin cite à tort ce passage comme étant de « *Sanctus Joannes Constantinopolitanus episcopus...* », c'est en réalité un texte de saint Basile (*Hom.* xiii, n. 2).

G. F.

535. *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius*, par Berthold Altaner, dans *Historisches Jahrbuch*, t. LXXI, 1952, p. 37-76.

Dans cet article, Altaner étudie l'influence que saint Augustin aurait exercée sur le développement de la théologie orientale jusqu'au ixe siècle : voici les résultats de cette enquête, menée comme toujours avec autant de patience que d'érudition. Les relations personnelles d'Augustin avec l'Église en Orient se réduisent à une correspondance occasionnelle avec Jean de Jérusalem (416) et Cyrille d'Alexandrie (419), à la suite de l'affaire pélagienne en Palestine. Durant cette affaire, le nom et la doctrine d'Augustin sur la grâce tenaient la vedette dans un milieu restreint et peu intéressé. Jérôme, son correspondant à Bethléem depuis 394-95, a pu le faire connaître et apprécier dans son entourage ; cependant aucune personnalité grecque n'a pris l'initiative d'entrer en contact avec Augustin. Si Théodose II l'invite au concile d'Éphèse, par contre, ce n'est pas pour sa position hiérarchique en Afrique, mais pour son mérite personnel d'avoir triomphé de Pélage.

Quant aux écrits d'Augustin : un seul a été traduit en grec, le *De gestis Pelagii* que Photius semble avoir lu ; d'autres écrits, dans leur texte latin, étaient entre les mains de personnes vivant en Orient, à peu près tous des Latins, par l'intermédiaire desquels quelques Grecs (Théodore de Mopsueste) en ont pris connaissance.

Pour le reste, l'influence d'Augustin sur l'Église grecque n'a pu s'exercer que par de rares citations qu'on retrouve dans les florilèges. Il n'est pas permis d'en conclure que les auteurs de ces recueils aient eu un contact direct avec les œuvres dont ces citations proviennent. Les historiens grecs des ve et vi^e siècles ne mentionnent même pas le nom d'Augustin !

A. C. de V.

536. *Augustinus und die griechische Patristik*, eine Einführung und Nachlese zu den quellenkritischen Untersuchungen, par B. Altaner, dans *Revue bénédictine*, t. LXII, 1952, p. 201-215.

B. Altaner dégage des conclusions intéressantes de ses nombreux articles sur les sources théologiques de la pensée d'Augustin. Son travail est plus une vue générale, dit-il, qu'une étude en profondeur, s'arrêtant aux citations directes des auteurs. Il reste à partir de ces premières données et voir de quelle manière tel ouvrage que l'on sait connu d'Augustin a inspiré son œuvre entière. La première conclusion est qu'Augustin n'a

utilisé les Pères grecs que dans la mesure où il en a connu des traductions latines. Non pas qu'il n'eût pu les lire dans leur langue originale, mais son œuvre pastorale ne lui permettait pas de se consacrer à la lecture des Grecs. Augustin a eu au moins quatre manuscrits grecs en mains, l'*Homilia ad neophytos* de saint Jean Chrysostome, le *Sermo I de jejunio* de saint Basile, les *Oracula Sibyllina* trouvés en grec chez Lactance, un résumé en six livres de l'*Anacephalæosis* d'Épiphane. Altaner de conclure : Augustin n'a été influencé dans ses recherches théologiques et ses exposés exégétiques que par la traduction de certains chefs-d'œuvre grecs. Augustin a ainsi connu les traductions de Philon, de Flavius Josèphe, de la Didachè, de plusieurs apocryphes (Actes de Pierre, de Jean et de Thomas, apocalypse de Paul), d'Irénée, de Julien l'Africain, d'Origène, d'Athanase, de Basile le Grand, de Grégoire de Nazianze, de Didyme l'Aveugle, d'Épiphane, de Jean Chrysostome. En fin d'article, trois petites notes relatives à la connaissance qu'a eu Augustin des œuvres de Flavius Josèphe, de l'*Historia monachorum in Ægypto*, et des *Gesta ecclesiastica* du synode de Diospolis, dans des traductions latines.

G. F.

537. *Augustins Methode der Quellenbenützung Sein Studium der Väterliteratur*, par Berthold Altaner, dans *Sacris Erudiri*, t. IV, 1952, p. 5-17.

Il est difficile de découvrir les sources dont Augustin se sert dans ses écrits. Il nomme rarement les auteurs, plus rarement encore les œuvres : en plus, son génie transforme les emprunts faits à d'autres au point de les rendre méconnaissables. Altaner donne quelques formules qu'introduisent le plus souvent une citation ou une objection ; il met ainsi en garde contre l'usage, commun aux anciens et cher à Augustin, de parler de « plusieurs » auteurs, amis ou adversaires, quand en réalité il ne s'agit que d'un seul. La lutte contre les Donatistes révèle à Augustin la valeur de l'argument de la Tradition : à partir de ce moment, il cite davantage ses sources. Et il s'applique davantage à s'assimiler tous les écrits qu'il peut se procurer.

A. C. de V.

538. *L'authenticité du sermon* 369 *de saint Augustin pour la fête de Noël*, par C. Lambot, dans *Colligere Fragmenta*, Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7.7.1952, Beuroner Kunstverlag, Beuron, 1952, p. 103-112.

Dom Morin dans la *Revue Charlemagne*, I, 1911, p. 161, n. 1, estimait comme insoutenable l'authenticité de ce Sermon. La *Clavis Patrum Latinorum* le rangeait parmi les « *Sermones dubii* » d'Augustin. Le principal reproche à son authenticité était de figurer dans le *Conflictus Arnobii cum Serapione*, œuvre de controverse que l'on attribuait à tort à Vigile de Tapse « à qui ses fictions littéraires avaient fait une réputation fâcheuse ». Or il est acquis que c'est un personnage de tout crédit qui est le véritable auteur de ce *Conflictus*, à savoir Arnobe le Jeune. Tous les autres textes qui sont reproduits là sont authentiques et même d'un

intérêt considérable, donc il n'y a pas de raison de suspecter notre sermon qui y figure parmi d'autres documents originaux. Comme autre signe d'authenticité « il serait facile d'indiquer dans les sermons *In natali Domini* tenus pour incontestables, quantité de passages auxquels correspondent parfaitement, tant dans la pensée que dans l'expression, les développements du sermon 369 ». Mais le critère incontestable est le titre que lui a conservé Arnobe, ce qui doit se vérifier non pas dans les éditions du *Conflictus* dont le texte imprimé est infidèle, mais dans le ms Vatican Baber 505, du xie siècle où le sermon 369 est intitulé : *Sermo habitus in Basilica Restituta die natalis Domini*, note topographique que l'on ne retrouve qu'en tête des sermons de saint Augustin d'authenticité certaine. Ce sermon connut une large diffusion grâce aux homéliaires dont la plupart dérivent de l'homéliaire d'Alain de Farfa. Dom Lambot signale encore quelques manuscrits dont le plus ancien, le Vatican lat. 5758 en onciale du début du viie siècle, et il nous donne le texte de ce sermon avec son apparat critique au bas des pages.

G. F.

539. *Nouveaux sermons de saint Augustin*, par C. Lambot, dans *Revue Bénédictine*, t. LXII, 1952, p. 95-107.

De ces trois nouveaux sermons jusque là inédits, le premier est un *sermon sur l'Ascension*, qui se trouve dans le ms. Fulda, *Landesbibliothek* A. a. 14, fol. 118^v-119^v, un homéliaire du xiie siècle, autrefois dans la bibliothèque de Weingarten. Cette homélie se retrouve dans un ms. sur papier, du xve siècle, de l'abbaye de Floreffe, conservé aujourd'hui à Namur, *Bibl. de la ville*, cod. 23 (fol. 75-75^v). Seul le ms. de Fulda reproduit le sermon en entier, celui de Namur n'a pas les deux dernières phrases mais son texte est meilleur. Il est intéressant de noter que dans ce sermon l'Ascension est désignée par le terme archaïque de *Quadragesima*, et la Pentecôte par celui de *Quinquagesima*. L'exhortation d'Augustin à célébrer cette fête de l'Ascension est telle que l'on peut en conclure que même en Afrique elle n'était pas encore très répandue. — Le second sermon nous est donné dans un texte inachevé et se trouve dans le ms. Munich latin 27152 (fol. 67-69), du début du ixe siècle, en provenance de Tegernsee. Il a été prêché pour l'anniversaire de martyrs. — Le troisième sermon donné également pour une fête de martyr. Il se trouve dans deux homéliaires, le ms. Munich latin 9524, du xive siècle, fol. 253-254, et provenant d'Oberaltaich ; le second manuscrit est un ms. de Bamberg, *Staatsbibl. Patrol.* 164 (B. I. V.) du xive-xve siècle et provenant de la Cathédrale, volume intitulé au xviiie siècle : *Homiliæ et sermones de communi sanctorum in ecclesia legi solitæ.*

G. F.

540. *Le Sermon Denis V doit-il être attribué à saint Augustin ?* par Tarsicius Van Bavel, dans *Augustiniana*, t. II, 1952, p. 19-25.

Déjà Mlle Mohrmann et Dom Lambot, sans rejeter l'authenticité de ce sermon, éprouvaient quelques hésitations à son égard. Le nouvel examen auquel le soumet aujourd'hui le R. P. Van Bavel aboutit à ces conclusions : il s'y trouve des ressemblances indéniables avec la pensée chris-

tologique du Docteur africain, sauf pour trois points : la création de l'âme du Christ, la mention explicite de la séparation du Verbe et du corps dans la mort, la double vie dans la personne du Christ. Or ces problèmes sont exposés dans notre sermon avec une témérité qui n'est pas habituelle à Augustin. En général ses sermons sont le reflet de la doctrine qu'il a déjà exposée dans les traités. « Nous constatons l'inverse dans le cas du sermon Denis V... Il nous semble plutôt que nous avons affaire à un sermon remanié et interpolé par un de ses nombreux disciples. »

G. F.

541. *Die Itala des hl. Augustinus*, par Johannes SCHILDENBERGER, O.S.B., dans *Colligere Fragmenta*, Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag AM 7-7-1952, Beuroner Kunstverlag, Beuron in Hohenzollern, 1952, p. 84-102.

Depuis que Burckitt (1896) publia son avis que la traduction latine de la Bible *(Itala)* dont parle saint Augustin dans le *De doctrina christiana*, II, 15-22, serait la Vulgate de saint Jérôme, l'acribie des érudits s'est exercée sur ce passage pour y découvrir qui une confirmation, qui une infirmation de l'hypothèse du savant anglais. Dom de Bruyne la soutient ; Vaccari, Dom Quentin, Degering la rejettent en voulant lire *Aquila* au lieu d'*Itala*. L'étude des mss entreprise par Heer en vue de l'édition du *De doctrina christiana* dans le *Corpus de Vienne* ne semble pas devoir fournir de fondement à cette leçon. Dom Quentin se réfugie dans l'hypothèse d'une lacune glissée dans le texte juste au milieu du mot *Itala*. Un troisième groupe d'érudits veut voir dans l'*Itala* une traduction latine, diversement identifiée, mais non identifiable à la Vulgate. A cette solution se range Dom J. Schildenberger, après une critique serrée des opinions contraires au moyen d'une analyse logique du texte de saint Augustin. Il faut maintenir la leçon *Itala* dans le texte qui n'a pas de lacune ; l'*Itala* n'est pas la Vulgate, ni le texte d'Aquila ; elle n'est probablement même pas un seul texte comme celui en usage dans l'Eglise de Milan, mais couvre plutôt l'ensemble des traductions en usage dans l'Italie tout entière et qui sont caractérisées, malgré des divergences de détail, par des qualités communes appréciées par saint Augustin. — On peut lire la critique que fait à cette hypothèse Dom Botte dans *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, t. VI, n° 2044.

A. C. DE V.

542. *Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du « Tolle, Lege »*, par P. COURCELLE, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. XXXII, 1952, p. 171-200.

A l'aide des suggestions qui lui ont été faites par divers critiques et grâce à ses recherches minutieuses, M. Courcelle, tout en conservant le fond de son explication de la scène du *Tolle, Lege* (voir *Bulletin Augustinien pour* 1950, n° 196 ; et *Bulletin Aug. pour* 1951, nos 322, 323, 324, 325, 326 et 327), propose de voir dans cette scène une réminiscence du chap. XIV de l'Apocalypse, verset 1 et suivants : « *Et ecce vidi Agnum stantem... et audivi vocem de cælo quasi sonum... et vox quam audivi quasi*

citharedorum citharizantium. Et cantabant... » Rapprochement que saint Augustin fait lui-même dans le *De sancta virginitate*, XXVII, 27 : « *Pergite itaque, pueri ac puellæ, mares ac feminæ, cælibes et innuptæ... Vos afferetis ad nuptias Agni canticum novum, quod cantabitis in citharis vestris...* etc. ». M. Courcelle peut conclure justement « le *Tolle, Lege* nous apparaît comme la formule type du recours aux Écritures chrétiennes ; la scène où cette formule est prononcée a elle-même une source littéraire chrétienne : le chapitre XIV de l'*Apocalypse.* « Mais il y a plus. Augustin a des réminiscences profanes au moment où il rédige ce récit : allusion au Socrate du Phèdre, étendu à l'ombre du platane, prenant conscience de sa faute sous l'influence d'une voix, recours au *puer* unique que l'Antiquité juge apte à deviner l'avenir par la pratique du *sortilegium*, et ici nous aurions un sortilegium de type rhapsodomantique, des biographies comme celles d'Anthia par Xénophon d'Éphèse, de l'évêque Porphyre de Gaza par Marc le diacre et celle d'Athanase contiennent des présages par jeu d'enfants. M. Courcelle insinue par cette dernière allusion une recherche qu'il lui faudra poursuivre, car sans être obligé de recourir aux fictions païennes, il y a dans l'hagiographie chrétienne de touchantes scènes qui ne sont qu'artifice de présentation littéraire, cliché biographique. En fin d'article l'A. a soin de montrer, une fois dégagée toute cette part de la fiction, le sens profond, le réalisme surnaturel de cette conversion d'Augustin.

G. F.

543. *Saint Augustin, le Jardin de Milan... et M. Courcelle*, communication faite par M. P. FABRE, à la séance du groupe strasbourgeois de la société des Études Latines, le 22 mai 1952, compte rendu dans la *Revue des Etudes Latines*, t. XXX, 1952, p. 71-72.

A la présentation de la scène du Jardin de Milan par M. Courcelle dans son volume : *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, M. Fabre formule les objections suivantes : « si Augustin voulait vraiment renvoyer le lecteur à l'un des enfants de Continence cités plus haut *(tot pueri, tot puellæ)*, n'aurait-il pas précisé sa pensée par une qualification quelconque (*pueri an puellæ* se contente-t-il de dire). M. Courcelle s'explique dans l'article analysé ci-dessus (p. 391) : *Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du « Tolle, Lege »*, la phrase des Confessions est calquée sur le texte du chap. XIV de l'*Apocalypse : Et audivi vocem de cælo quasi sonum... et vox quam audivi quasi citharœdorum citharizantium.* Mais le *quasi* de l'*Apocalypse*, simple comparaison, n'équivaut point à celui des *Confessions*, rétorque M. Fabre. Et bien d'autres textes bibliques, et sans rapport avec les « continents » pourraient être rapprochés de celui des *Confessions*, ex. *Apoc.*, XIX, 1. En définitive, Fabre hésiterait à suivre l'interprétation de M. Courcelle.

G. F.

544. *Der hl. Petrus Chrysologus als Verfasser der Pseudo-Augustinischen Predigten Mai* 30, 31 *und* 99 (§ 2-3), par Alexander OLIVAR, O.S.B., dans *Colligere Fragmenta*, Festchrift Alban Dold, Beuroner Kunstverlag, Beuron in Hohenzollern, 1952, p. 113-123.

Trois sermons présentés par le Card. Mai dans « *Nova Patrum Bibliotheca* », t. I, n. 30, 31, 99, comme étant de saint Augustin, sont ici restitués à saint Pierre Chrysologue. Les deux premiers, sur la Passion, avaient déjà été signalés par D. Morin dans *Sti Augustini sermones post Maurinos reperti* (in *Miscel Agost.* 1930, t. I, p. 757), comme étant peut-être de saint Jean Chrysostome ; et on les trouve, en effet, dans une édition des *Opera omnia S. Joannis Chrysost.*, Basle, 1558, t. III, p. 811-816. — Le troisième sermon est le n. 99 de l'édition Mai, à partir du § 2. Dom Morin avait déjà noté que la section 2-3 semblait constituer un sermon nouveau, pour la fête de la Pentecôte (cf. *op. cit.*, p. 732). Par de nombreux arguments de critique interne, le P. Olivar montre que ces trois pièces sont bien de saint Pierre Chrysologue.

F.-J. T.

545. *La date de composition du « De Trinitate » de saint Augustin*, par E. Hendrikx, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XII, 1952, p. 305-316.

Grâce à divers critères externes, l'A. détermine trois périodes : de 399 à 405 Augustin rédige son traité mais à l'état de brouillon, 406 à 416 longue interruption durant laquelle l'évêque fait allusion à plusieurs reprises au *De Trinitate* laissé de côté et qui mériterait de sérieuses retouches s'il se décide un jour de le publier, devant de telles hésitations, un des amis d'Augustin lui soustrait l'ouvrage en 416 ; la première réaction fut de renoncer définitivement à cette œuvre, mais sur les instances d'Aurelius de Carthage, Augustin transforme le brouillon des derniers livres en texte définitif, revise encore une fois toute l'œuvre, écrit les prologues pour les cinq premiers livres et publie l'ensemble avec la lettre à Aurelius (*Ep.* 174) en guise de préface et de dédicace. On est alors vers le milieu de l'année 419.

G. F.

546. *La doctrina eresiologica di S. Agostino*, Studio di storia letteraria e religiosa a proposito del trattato De hæresibus, par Silvia Jannaccone (Raccoltà di studi di letteratura cristiana antica, t. XX), Reina, Catania, 1952, 22 × 14, 119 p.

Ce commentaire du *De hæresibus* comprend deux parties, l'une servant comme introduction examine successivement : La méthode hérésiologique d'Augustin (L'hérésie, pour l'Évêque d'Hippone se caractérise moins par un certain nombre de propositions condamnées ou condamnables, que comme secte particulière, vivante, irréductible à l'unité visible de l'Église universelle), les diverses couches rédactionnelles de l'ouvrage (catalogues utilisés, notices originales ou reprises de ce qu'il a dit ailleurs), enfin ce que notre Docteur doit aux hérésiographes qui l'ont précédé, comme Irénée, Eusèbe, Epiphane. La seconde partie est l'étude particulière d'un certain nombre de notices tantôt groupées (les hérésies sur la gnose : chap. IV, Basilide ; chap. VI, Les gnostiques ; chap. VII, Les Carpocratiens ; chap. VIII Les Valentiniens ; chap. XXI, XXII, XXIII, Hérésies de Cerdon, de Marcion et d'Apelle), tantôt considérées particulièrement (chap. XLIII, Les Origénistes ; chap. XLVI, les Manichéens ; chap. LXIX, Les Donatistes ; chap. LXX,

Les Priscillianistes ; chap. XXVI, XXVII, LXXXVI : Cataphrygiens, Pepuzianistes et Tertullianistes ; chap. LXXXVIII, Les Pélagiens). Ce qui manque à cette étude sérieuse et riche de renseignements ce sont des conclusions d'ensemble et une certaine unité de composition.

G. F.

547. *Verbrennung und Apotheose bei Augustinus, Quæst. in Num., c.* 19, par Thomas MICHELS, O.S.B., dans *Vom Christlichen Mysterium,* Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, O.S.B., Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1951, p. 94-96.

Dans son ouvrage *Quæstiones in Heptateuchum,* L. IV, *Qu. in Numeros,* q. XXXIII, saint Augustin voit dans la cérémonie de la « vache rousse » (*Num.*, c. XIX), une figure de la Passion du Christ ; et il interprète le fait qu'on *brûlait* la victime immolée, comme un signe de la Résurrection : « *Puto,* dit-il, *quia concrematio ad signum pertinet resurrectionis* » ; et un peu plus loin, il explique que ceux qui brûlaient la vache figuraient ceux qui devaient mettre au sépulcre la chair du Christ « *resurrectioni eam veluti conflagrationi mandantes* ». Cette exégèse assez obscure s'éclaire, dit le P. Michels, par le rite de l'Apothéose des Empereurs dont on brûlait l'image pour signifier leur divinisation : à moins que saint Augustin ne pensât également au mythe du Phénix qui renaît de ses cendres.

F.-J. T.

548. *On St. Augustine's Psalmus contra partem Donati,* par J. H. BAXTER, dans *Sacris Erudiri,* 1952, t. IV, p. 18-26.

Lorsque Dom Lambot a découvert en 1935 le ms de Leyde Voss. lat. 8° 69 (IXe s.), et l'a utilisé pour reconstituer le texte de cette poésie populaire difficile, il a rendu à la science un service appréciable. Entre autres avantages, le nouveau manuscrit permet de restituer le prologue dont nous connaissions l'existence par les *Retractations* et fournit trois lignes (43, 213-4) inconnues jusqu'alors. Cependant, tout en reconnaissant l'importance de cette découverte, l'A. met en garde contre le nouveau manuscrit, qui a tendance à améliorer le texte et ne doit pas, par conséquent, être préféré aux manuscrits déjà connus, si utile soit-il pour le prologue et les vers qui manquaient. Ceci dit, l'A. examine quelques vers d'une scansion difficile et propose deux principes qui permettent de résoudre la difficulté sans recourir aux correction du manuscrit récemment mis à jour : 1° l'insertion d'une voyelle prothétique devant *s* impur, et 2° l'élision de la désinence à la deuxième personne du pluriel de l'indicatif. Ainsi, pour le v. 17 (23 Lambot), *scissura* paraît préférable à *conscissura* que donne le ms Lambot, à condition de suppléer un *i* prothétique facultatif pour avoir le nombre de pieds voulu, soit huit syllabes dans chaque hémistiche :

Sic fecerunt *i*scissuram et altare contra altare

E. F.

549. *St Augustine in his Letters*, par J. M. Flood, dans *The Furrow*, t. III, 1952, p. 196-202.

Reprenant à son compte une remarque de J. H. Baxter, l'A. estime que les biographes de saint Augustin négligent sa correspondance au profit des *Confessions*. Celles-ci ne nous donnent qu'une interprétation de saint Augustin par lui-même, alors que ses lettres nous permettent de le saisir directement, sans déformation possible. L'importance des lettres dans l'antiquité, le nombre de celles que nous avons conservées d'Augustin et la variété de leurs destinataires en font un document de premier ordre. Quelques extraits, choisis parmi tant d'autres, mettent en relief les principales qualités de leur auteur : humilité, bon sens averti, une connaissance de la nature humaine qui ne peut être que celle d'un homme qui en aconnu lui-même les faiblesses, enfin une patience qui l'incite à répondre avec bonne grâce — et non sans humour parfois — aux questions les plus saugrenues. Parmi ces lettres, celle qu'il adresse à Sapida pour la remercier et la consoler n'est pas la moins touchante. La jeune fille avait envoyé à Augustin un vêtement qu'elle avait tissé pour son frère, mort avant d'avoir pu recevoir la prêtrise. Article sans prétention, de dimensions modestes, mais qui n'en fait pas moins valoir les éminentes qualités humaines du saint.

E. F.

550. *Les traités « De virginitate » au IVe siècle*, par T. Camelot, O.P., dans *Mystique et continence*, coll. « Les Études carmélitaines », De Brouwer, Paris, 1952, p. 373-392.

Au IVe siècle parurent une douzaine de traités sur la Virginité, répartis à peu près également en Orient et en Occident. Le *De sancta virginitate* de saint Augustin « reprend avec une note personnelle très chrétienne, les thèmes traditionnels et y ajoute de longs développements sur l'humilité. es thèmes traditionnels et y ajoute de longs développements sur l'humilité. »

G. F.

551. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, par Étienne Gilson, Publications universitaires de Louvain, 1952, 20 × 13, 291 p.

Ce livre contient la substance du cours inaugural de la chaire Cardinal Mercier, fait à l'Université de Louvain au mois de mai 1952. La seconde de ces leçons fut consacrée sous le titre : *La Cité de Dieu*, à la pensée augustinienne. M. Gilson essaye tout d'abord de dégager les définitions de la Cité d'après saint Augustin. Au fait l'Évêque d'Hippone n'en retiendra qu'une seule, car il rejette comme insuffisante celle de Cicéron fondée comme l'on sait sur la justice ; cette définition n'exclut-elle pas toute autre cité que la cité chrétienne, seule détentrice de la véritable justice ? Augustin propose une définition toute différente : « Un peuple est un groupe d'êtres raisonnables, unis entre eux parce qu'ils aiment les mêmes choses. » Cette nouvelle définition permet de reconnaître des peuples dignes de ce nom, bien qu'ils soient injustes. Ceci admis, Augustin constate que s'il y avait à l'origine unité du genre humain, bien vite les hommes

se sont rangés en deux groupes suivant que leur volonté se porta au bien ou au mal, ces deux groupes fondèrent deux peuples, autrement dit deux sortes d'amour donnèrent naissance à deux cités. Les membres de ces deux cités se répartissent dans chacune d'elles selon leur prédestination divine. « Tous les hommes font partie de l'une ou de l'autre, parce que tous les hommes sont prédestinés à la béatitude avec Dieu, ou à la misère avec le démon ». Toutes les autres formules dont use saint Augustin pour désigner les deux cités doivent s'entendre en ce sens. Il est donc faux d'opposer à la Cité de Dieu toute société terrestre ; une telle société n'est pas mauvaise en soi, mais ne l'est que dans la mesure où elle s'intègre à la cité du démon. De même en est-il d'un peuple ou d'un État qui ne sont comme tels cités du démon. Chaque cité aura pour fin d'atteindre à sa manière la paix, et là encore ce sera soit la poursuite de la paix du ciel, soit celle de la terre. L'Église aussi ne doit pas se confondre avec la cité de Dieu ; elle peut comprendre des membres qui ne sont pas destinés à la béatitude céleste, comme il peut y avoir des hommes qui jouiront un jour de la vue de Dieu et qui cependant n'appartiennent pas encore à l'Église. Pourtant l'Église incarne en fait la cité de Dieu, et même en droit, de par sa volonté essentielle. Et Augustin dit bien qu'ici-bas les deux cités sont *perplexæ*, c'est-à-dire mêlées l'une à l'autre. En conclusion M. Gilson remarque très justement que c'est la foi qui pose les limites de cette société nouvelle qu'est la Cité de Dieu, société constituée par l'accord des volontés unies dans l'amour d'un même bien qui leur est proposé par une même foi, accord des cœurs qui présuppose celui des esprits. De ce caractère de la Cité de Dieu, Augustin en déduira sa légitime intransigeance pour la vérité, son assurance dans l'obtention d'une paix dès ici-bas dans l'attente de la Béatitude. Après cet exposé, M. Gilson souligne « qu'à défaut de la formule même, la notion d'histoire universelle est clairement impliquée dans l'œuvre de saint Augustin » et que celle-ci est avant tout une théoogie de l'histoire et non une philosophie de l'histoire.

G. F.

552. *La formation du concept de « Cité de Dieu » dans l'œuvre de saint Augustin*, par G. Bardy, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XII, 1953, p. 5-19.

Augustin est bien le premier à développer le thème des deux cités, mais ses sources littéraires ont été très probablement Platon, Plotin, Philon, Ticonius et certainement les Livres saints. Mr le Ch. Bardy relève, très justement que ce thème est l'expression d'une grande idée qui toujours a préoccupé Augustin, l'opposition entre le bien et le mal. Bien avant la *Cité de Dieu*, nous le trouvons développé : *De vera religione*, xxvii, 50 ; les *Confessions*, XII, xi, 12 ; *De catechizandis rudibus*, xix-31, xx-36, xxi-37 ; *Enarrationes in ps. IX*, 8 et *in ps. CXXXVI*.

G. F.

553. *Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei*, par R. T. Marshall, Coll. : Patristic Studies, vol. LXXXVI, The Catholic University of America Press, Washington, 1952, 23 × 15, vii-96 p.

L'A. s'est borné, dans ce volume, à l'étude des mots-types de la *Cité de Dieu.* Son premier soin a été de relever chacun de ces termes et de nous en fournir à quelque chose près la fréquence ; voici ces résultats : *civitas* 525 fois, *populus* 350, *gens* 270, *regnum* 250, *res publica.*120, *societas* 100. Chacun de ces termes a ensuite été réparti d'après le sens en plusieurs tables, par exemple pour le mot *civitas* : table A, *Civitas* synonyme de *societas* ; table B, Cas où la *Civitas Dei* est mise en relation avec la *Civitas terrena* ; table C, Subdivisions de la *Civitas Dei*, la Cité de Dieu sur la terre, et dans le ciel ; table D, La Cité de Dieu, ses divers états ici-bas ; table E, les divers éléments qui composent la Cité de Dieu ; table F, *Civitas Dei* = *Ecclesia* ; table G, les membres réprouvés de la Cité de Dieu ou de l'Église ; table H, les divers éléments qui composent la Cité de Dieu. Chacune de ces tables est introduite par un petit commentaire. La même épreuve est infligée aux autres mots et donne comme résultat un matériel imposant pour une synthèse qui reste à faire. Quelles étaient les sources d'Augustin ? A-t-il enrichi ces mots d'un sens nouveau ? Ces mots n'ont-ils pas subi une évolution chez Augustin lui-même ? En dehors de la Cité de Dieu n'ont-ils pas été utilisés par lui, et dans quel sens ?

G. F.

554. *Pascha, Passio, Transitus*, par Ch. Mohrmann, dans *Ephemerides liturgicæ*, t. LXVI, 1952, p. 37-52.

Dès l'origine de l'ère chrétienne la fête de Pâques a été interprétée diversement, soit comme mémorial de la passion du Christ, soit comme mystère du passage de la mort à la vie immortelle, en souvenir de la résurrection et de la glorification du Christ, double interprétation très probablement déduite du sens du mot *Pascha* à rapprocher soit de *pati*, *passio*, soit de *transitus*. *Pascha* interprété par *passio* se trouve chez Méliton de Sardes, Lactance, Justin, Ps. Chrysostome, Hyppolite, Ps. Origène, interprétation traditionnelle comme le confirment les réactions d'Augustin toutes en faveur de *transitus* : cf. *En. in ps. CXXVIII*, 8 ; *Serm.* 103, 5, 6 ; 179, 6, 6 ; *Trac. in Jo.* 55, 1 ; *En. in ps. CXX*, 6 ; *CXL*, 25 ; 68, *serm.* 1, 2. Cette notion de *pascha* au sens de *transitus* est elle-même très ancienne, elle se trouve déjà chez Flavius Josèphe, Symmachus, Cyrille de Jérusalem, Chron. Pasch., surtout chez Philon (*De migr. Abrah.* 25 ; *De spec. leg.* 2, 147 ; *De sacr. Abel et Cain*, 63) avec un sens allégorique : le passage des passions charnelles aux réalités spirituelles, interprétation reprise par Clément d'Alexandrie, Origène, Ambroise (*Hexam.* 1, 4, 14) lequel combine avec l'interprétation moralisante de Philon la typologie baptismale de saint Paul. Augustin ne met qu'une seule fois *transitus* en relation avec la typologie baptismale dans les textes signalés ici mais par contre il le fait régulièrement dans ses catéchèses. En rejetant l'explication populaire de *pascha* et en défendant l'interprétation de *transitus* saint Augustin renvoie constamment à *Joh.* 13, 1 et *Joh.* 5, 24 où se trouve rapproché du mot *pascha* le verbe *transire* (voir *Epist.* 55, 1, 2 ; et *Contra litt. Pet.* 2, 37, 87). Il faut justement noter avec Mlle Mohrmann que la Pâque revêt pour Augustin et la notion de *passio* et celle de *transitus*. On semble toutefois apercevoir une concep-

tion nouvelle de cette fête, la joie pascale de la Résurrection. Cependant l'Évêque d'Hippone insistera encore longtemps sur ce qui fait l'essentiel de Pâque : passion, mort et résurrection du Seigneur, image de notre propre passage de la mort à la vie immortelle (*Serm. Guelf.* 5, 12 ; 4, 2 ; *Serm.* 220).

G. F.

555. *A propos de Sap.* 15, 18, par Ch. Mohrmann, dans *Vigiliæ christianæ*, t. VI, 1952, p. 28-30.

L'emploi du mot *insensatus*, néologisme chrétien, utilisé dans le texte de la Vulgate, au livre de la Sagesse, 15, 18, avec le sens de « dénué de *sensus* », « inanimé », se trouve dans deux passages du *Sermon* 24 d'Augustin (24, 3 et 24, 6), et aussi dans la *Lettre* 102, 3, 18. Il y désigne d'ailleurs les idoles.

G. F.

556. *Il saltero di S. Agostino*, paragraphe 5 (p. 238-235) de la Xe étude : *I salteri di S. Girolamo e di S. Agostino*, dans *Scritti di erudizione e di filologia*, vol. I : Filologia biblica e patristica, par Alberto Vaccari, S.J., Edizione di storia e letteratura, Roma, 1952, 25 × 17, 395 p.

A l'occasion des quarante ans de professorat du R. P. Vaccari et de ses soixante ans de vie religieuse, les « Edizioni di storia e letteratura » publieront en plusieurs volumes les divers articles de l'illustre Professeur de l'Institut Biblique. Plusieurs de ces études ont été revues par l'auteur, bon nombre d'autres étaient restées inédites, comme celle que nous entreprenons de présenter brièvement ici. Le psautier d'Augustin est-il africain ou européen ? L'étude du vocabulaire fait conclure à la présence de deux courants dans ce psautier, des leçons africaines sur un fonds européen. Le psautier d'Augustin ressemble beaucoup au texte du manuscrit de Vérone, mais tous deux sont très divers du texte de Cyprien, dit texte africain. Ce dernier est caractérisé par sa rudesse et son expressivité, alors que les autres versions ont un vocabulaire plus quelconque, plus coulant mais plus décoloré. Contre Dom Capelle, le P. Vaccari reconnaît l'Italie comme la patrie de ce psautier en raison de ses ressemblances avec le psautier du codex palimpseste 912 de Saint-Gall et celui d'Ambroise. Par ailleurs, Dom de Bruyne a bien démontré que ce psautier d'Augustin est bien son œuvre, révision scrupuleuse d'une version latine antérieure sur le texte grec. Toutefois, le P. Vaccari nuance cette conclusion et dit que ce serait exagéré d'attribuer à Augustin les nombreuses leçons que son texte contient en propre. Il distingue donc des vocables qui appartiennent au fonds primitif de la traduction latine d'où dérivent les autres types de psautiers, des lectures qui lui sont particulières mais qui ont été trouvées dans d'autres psautiers certainement consultés, enfin deux autres groupes de lectures, un certain nombre tiré du vieux psautier africain et « le reste, le plus important, vraie nouveauté introduite par Augustin, qu'il a tiré de riche veine de sa connaissance du grec et du latin ».

G. F.

557. « *Vindica sanguinem* » (*Ps.* 78, 10), *Une vieille faute des anciens psautiers latins*, par Robert WEBER, O.S.B., dans *Colligere Fragmenta*, Festchrift Alban Dold zum 70. Geburtstag AM 7-7-1952, Beuroner Kunstverlag, Beuron, 1952, p. 45-48.

La leçon d'Augustin dans ses *Enarrationes* : *vindicta sanguinis* est conforme au grec ἡ ἐκδίκησις του αἵματος. Pourtant l'ancien psautier d'Augustin devait avoir *vindica sanguinem* qui se retrouve dans le psautier de Vérone ; si Augustin ne la reproduit pas son dans *Ennaratio in ps.* 78, 13 et 16, c'est qu'à cette date « il abandonne plus ou moins complètement son ancien psautier pour suivre le psautier gallican de saint Jérôme ». Mais une nouvelle difficulté surgit, le psautier gallican comporte la leçon *ultio sanguinis* et non *vindicta sanguinem*. Le P. Weber en appelle à la liberté qu'avait conservé saint Augustin vis-à-vis de tout texte, même vis-à-vis du psautier gallican. Il aurait apporté cette correction en suivant tout simplement le texte grec. Personnellement j'avoue ne pas être convaincu par cette démonstration. Quelle preuve avons-nous pour affirmer que le premier psautier d'Augustin contenait la leçon : *vindica sanguinem* ? puisqu'il ne cite jamais ce psaume sous cette forme. Pourquoi en appeler au psautier gallican dans cette démonstration ? Enfin il resterait à prouver qu'Augustin avait un texte grec du psautier ?

G. F.

558. *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, par W. H. C. FREND, Oxford, Clarendon Press, 1952, 22 × 14, XVI-360 p.

Cet important ouvrage du professeur Frend mérite un compte rendu détaillé que nous ne pouvons faire ici, car l'histoire complète du donatisme dépasse amplement l'époque d'Augustin. Ce n'est d'ailleurs que la seconde partie du livre qui touche à cette histoire proprement dite, c'est-à-dire les chapitres XI à XIX, la première moitié (chapitres I à X) situe le donatisme dans tout son contexte historique, social, culturel. Nous réservant de revenir plus longuement sur ce livre en raison des problèmes importants qu'il pose, signalons ici que deux ou trois points. L'A. montre le donatisme comme un phénomène essentiellement rural et numide alors que le catholicisme se concentre dans les villes, sur la côte, là seulement où la culture romaine a marqué son emprise. Cette thèse mériterait bien des nuances. Si l'Afrique chrétienne doit beaucoup à Rome, elle a également reçu beaucoup de l'Orient par une voie directe, je crois possible de le prouver en ce qui concerne le monachisme, et l'architecture des basiliques africaines révèle une parenté avec la Syrie entre autres. Le Donatisme se développe au IVe siècle dans des régions où le paganisme, très populaire en milieu rural, a laissé le plus de vestiges. Frend y voit comme un renouveau de très vieilles croyances et pratiques qui sous un manteau chrétien ont pu sauver leur originalité. Pessimisme, rigorisme, aspiration au martyre sont autant de traits dérivant de la mentalité berbère, ils seraient ceux du christianisme africain tout entier et caractériseraient enfin le donatisme lorsque la classe dirigeante longtemps païenne passera au catholicisme plus romanisé et plus conciliant.

Voilà bien du nouveau ! Que le christianisme n'ait pas pénétré dans les campagnes et l'arrière-pays, ceci est faux. Que le donatisme d'autre part ne se soit pas implanté dans les villes, il serait facile de prouver le contraire. Certes, le christianisme africain avait quelque chose du pays, mais il ne peut être défini par ces mots : rigorisme, pessimisme, désir du martyre. Les quatre derniers chapitres concernent la période augustinienne (chap. xv, saint Augustin et le donatisme ; chap. xvi, L'éclipse du donatisme, 399-410 ; chap. xvii, La conférence de Carthage de 411 ; chap. xviii, Les lendemains de la conférence, 412-429). Cette partie est moins originale et reproduit Monceaux dans les grandes lignes.

G. F.

559. *The « Cellæ » of the African Circumcellions*, par W. F. Frend, dans *Journal Theological Studies*, nouvelle série, t. III, 1952, p. 87-89.

Les *Cellæ* des Circoncellions que l'on croyait être leurs monastères, n'étaient autres que des chapelles de martyrs, centres de pèlerinage fréquentés par les Circoncellions vagabonds.

G. F.

560. *Sulla conoscenza del greco di S. Agostino*, par Lidia Finale Montalbano, dans *Humanitas*, t. VI, 1951, p. 1095-1097.

Les connaissances de l'auteur sur les travaux concernant le problème du grec par Augustin, s'arrêtent à l'année 1930, aux opinions de Salaville, Angus, Guilloux, Montgomery et Rudberg, se refusant tout spécialement de suivre ce dernier pour son estime du Sessorianus. Des travaux d'Altaner, de Courcelle, etc. Montalbano ignore tout. Comment est-ce possible de laisser passer de tels articles dans une revue ?

G. F.

561. *Les autographes des Pères latins*, par Eligius Dekkers, O.S.B., dans *Colligere Fragmenta*, Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7-7-1952, Beuroner Kunstverlag, Beuron, 1952, p. 127-139.

L'A. à la recherche d'autographes des Pères latins examine le cas d'Augustin. L'évêque d'Hippone dictait habituellement tous ses écrits, traités, lettres, voir même de petites annotations à inscrire en marge d'un manuscrit, comme son explication de l'épître de saint Jacques. Possidius signale dans l'*Indiculus*, parmi les manuscrits laissés par Augustin, un autographe authentique dont il oublie de nous en indiquer le contenu. Ce qui lui a permis de reconnaître là l'écriture de son vénéré maître, c'est certainement la comparaison qu'il peut en faire avec les « souscriptions » autographes de ses lettres. Ces souscriptions sont en général introduites par la formule stéréotypée *et alia manu*, si le nom fait défaut, dans le cas contraire l'incise est normalement omise, sauf dans les lettres collectives 128-129. Beaucoup de ces formules *et alia manu* et autres semblables ont été supprimées à tort par les copistes de l'antiquité comme insignifiantes. A noter aussi que cet *alia manu* n'est pas une remarque du lecteur, mais une annotation du copiste. Dom Dekkers est obligé de conclure : « Il y a donc très peu de chance que l'on trouve un jour un autographe de S. Augustin ».

G. F.

562. *Une effigie inédite de saint Augustin sur le sceau du duc byzantin de Numidie Pierre*, par V. Laurent, dans *Cahiers de Byrsa*, t. II, 1952, p. 87-93.

Parmi les sceaux byzantins des Musées vaticans se trouve une pièce, classée sous le nº 163, portant au droit l'effigie de saint Augustin en buste. Celui-ci tient dans sa main gauche ramenée sur la poitrine, le livre des Évangiles orné, sur le plat, de cinq boules ou perles. Sur la tête une coiffure en forme de bonnet descendant jusqu'aux oreilles. Deux cabochons losangés, accouplés sur le front, indiqueraient que cette coiffure est un vêtement d'apparat. Cette calotte, de forme sphérique, aux bords ourlés figurerait la coiffure épiscopale du VIIIe siècle. La physionomie est conventionnelle, visage joufflu, homme trapu. A la circonférence se lit une épigraphe circulaire, disposée de gauche à droite le long du bord : *SCSAUGUTI... S = S (an) c (tu)s Augu(s)ti(nu)s.* Au revers une légende sur cinq lignes : † *Πέτρου ἀπὸ ὑπάτ(ω)ν, πατρικίου καὶ δοῦκος* permet d'attribuer ce monument au duc de Numidie Pierre, qui le fit graver vers 636, en tout cas avant 641. Cette effigie serait donc la seconde en date des figurations connues du grand évêque, après celle de la fresque du Latran que fit peindre saint Grégoire le Grand (590-604), à cette différence là qu'Augustin nous était présenté comme docteur, alors que notre sceau nous le présente pour la première fois en évêque, tel qu'il apparaîtra entre saint Grégoire et saint Jérôme, vers 650, sur le diptyque dit de Boèce conservé au Musée municipal de Brescia.

G. F.

563. *Saint Augustine and the Greek Thought*, par E. Frank, The Augustinian Society, 1949.

564. *Bibliographie de l'histoire de l'Afrique du Nord des origines à la fin du Moyen Age* (Ouvrages parus de 1946 à 1951 inclus), par Chr. Courtois dans *Revue Africaine*, t. XCVI, 1952, p. 416-448.

Très riche bibliographie qui permet de faire le point dans le développement des études historiques sur l'Afrique du Nord. Elle fait suite à celle que l'A. a publiée dans la *Revue Historique*, t. CXCVIII, 1947, pp. 228-249, reproduite dans la *Revue Africaine*, t. XCI, 1947, pp. 278-300 et les *Documents Algériens*, 1948, nº 33.

G. F.

565. *Répertoire bibliographique de saint Augustin*, par Tarsicius Van Bavel et Pius Huisman, dans *Augustiniana*, t. II, 1952, p. 275-295.

III. — ÉTUDES GÉNÉRALES

566. *Augustinus*, par J. Geelhoed, Costerbaan & La Cointre, Goes (Hollande), 1952, 20 × 15, 223 p.

Cette biographie de saint Augustin suit d'abord le récit des *Confessions* volontiers citées ; puis elle décrit les activités de l'Évêque d'Hippone, en se fondant principalement sur ses ouvrages. Le chapitre XI est consacré

à une analyse détaillée du *De doctrina christiana* due à Ds John Francke. — L'ouvrage est bien informé. Il donne une bonne analyse de la plupart des grandes œuvres d'Augustin, sauf le *De Trinitate* qui a été oublié. — Mais les convictions protestantes calvinistes des deux auteurs se manifestent plus d'une fois. Dans le chapitre consacré au *De doctrina*, l'œuvre maîtresse d'Augustin sur l'Écriture sainte, la règle fondamentale, qui est de s'en référer toujours à l'enseignement infaillible de l'Église catholique, est considérée comme excessive : « L'exégète doit garder sa liberté, dit l'auteur, c'est lui qui fonde l'enseignement de l'Église, et non vice versa (p. 183) ». — De même, l'Église romaine est accusée (p. 151 et p. 158) d'avoir accepté sur la grâce la doctrine semi-pélagienne en abandonnant sur ce point la doctrine d'Augustin : mais nulle preuve n'est donnée, et c'est là, semble-t-il, un préjugé calviniste à réviser. — Surtout, l'auteur (tout en citant des témoignages protestants opposés au sien) désapprouve pour son compte la sympathie d'Augustin pour le néoplanisme (p. 85, p. 101 sq., p. 200-210). Selon lui, c'est « la grande faute d'Augustin » d'avoir tenté cette « synthèse » du platonisme chrétien ; car, à son avis, la vraie philosophie doit être uniquement biblique. — Par contre, la conversion d'Augustin dès Cassiciacum est bien montrée comme une conversion authentique au Christ.

F.-J. T.

567. *Augustinus*, par Dr O. Noordmans, 2e édit., De Erven F. Bohn, Haarlem, 1952, 17 × 11, 224 p.

Nous n'avons pas ici une biographie d'Augustin (dont la vie et les œuvres sont rapidement évoquées au chap. I, p. 1-21), mais une étude sur son caractère, son action, son influence. L'auteur insiste sur la largeur et la variété de ses dons et de ses entreprises, en particulier sur son humanisme, ses préoccupations culturelles et politiques : il analyse avec un soin particulier la *Cité de Dieu* (p. 74-95 et 167-182) ; il remet aussi abondamment toutes ces activités dans leur cadre historique. — M. Noordmans est protestant, mais il a voulu présenter un « Augustin » sympathique à tous, catholiques ou réformés, comme témoin de l'Église des premiers siècles. Il montre donc, en trois chapitres, comment il en a magnifiquement proclamé et défendu la *sainteté*, *l'autorité* et *la catholicité*. Et il termine en mettant au point les rapports entre Augustin et le néoplatonisme (p. 183-210).

F.-J. T.

568. *Au seuil du christianisme, Platon, S. Augustin, Pascal, Newman, Blondel*, Cahiers de « Lumen vitæ », IV, Paris-Bruxelles, Les Éditions Universitaires-Lumen vitæ, 1952, 153 p.

Dans le chapitre intitulé : *Saint Augustin au seuil de l'Eglise*, p. 25-38, le R. P. Paul Henry groupe les éléments qui ont rendu possible la conversion de S. Augustin, éléments intellectuels (influence de l'Hortensius, du néoplatonisme chrétien), éléments affectifs, (les exemples de Marius Victorinus, de l'ermite Antoine et de ses émules, de Monique, mais par dessus tout le besoin du plus grand Amour), éléments sociaux (besoin d'ordre et d'autorité, recherche d'un Maître véritable, soif de certitude et d'une autorité qui la lui imposât).

G. F.

569. *Menschsein und Christsein, Augustin, Luther, Burckhardt,* par Walter von Lœwenich, C. Bertelsman Verlag, Gütersloh, 1948, 18 × 12, 130 p.

Des trois conférences sur les rapports du christianisme (au sens très large) chez Augustin, Luther et Burckhardt, la première seule et la plus longue (7-63) intéresse notre bulletin. A vrai dire, elle n'apporte rien de nouveau : son mérite gît dans la synthèse originale d'éléments connus ; son défaut dans des affirmations générales qu'on aimerait plus nuancées et, de-ci de-là, appuyées sur des preuves. L'A. admet trois conversions chez saint Augustin : la première, plutôt morale qu'intellectuelle, à un christianisme platonicien *(sic)*, une deuxième à un christianisme paulinien, une troisième à un christianisme eschatologique : ne seraient-elles au fond que trois étapes, intimement liées, d'une évolution spirituelle ? Par ailleurs, l'A. force, comme à plaisir, la violence d'opposition chez Augustin entre l'homme en lui et le chrétien. Ce n'est peut-être de sa part qu'un procédé littéraire, car dans la dernière partie de la conférence cette opposition est réduite par l'appel à « l'ordre de l'amour », cher à Augustin dans son élan vers Dieu. Les œuvres pastorales d'Augustin, négligées par l'A., auraient apporté d'utiles nuances aux affirmations trop dures de ses œuvres polémiques. Enfin, l'auteur reproche à Augustin, comparé à Luther, un abus de logique et veut voir dans son besoin naturel de réflexion appliquée au christianisme un trait de décadence morbide ! !...

A. C. de V.

570. *Christentum und Geschichtlichkeit,* Die Entstehung des Christentums, par Wilhelm Kamlah, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Köln, 1951, 23 × 15, 348 p.

Dans sa première édition, cette étude était intitulée *Christentum und Selbsbehauptung.* Le changement de titre correspond aux résultats d'une nouvelle réflexion sur le problème de l'origine du christianisme. L'auteur traite le problème en historien doublé d'un philosophe de l'histoire. Sa thèse est la suivante : le christianisme tel qu'il se développe dans l'histoire comme la religion universelle de l'Occident, ne se trouve pas tout entier dans le christianisme primitif (Urchristentum) : l'entrée de celui-ci dans la sphère de la pensée antique lui apporta des éléments constitutifs nouveaux ; finalement, la tension qui existe entre histoire et accomplissement eschatologique, entre l'universalité de la foi et l'universalité de la raison, produit l'inquiétude sans pareille qui est propre à la pensée occidentale. L'auteur est protestant, mais le problème doit intéresser tous les chrétiens, parce qu'il touche aux fondements mêmes de ce qui constitue leur monde, notamment à l'Église. Il intéressera davantage les augustinisants du fait que l'auteur consacre la majeure partie de son étude à saint Augustin (II, p. 133-341), cherchant dans le *De Civitate Dei* la confirmation de sa thèse. Sur le point précis des rapports entre la philosophie et la religion, la raison et l'autorité, il se reporte en plus au *De vera religione* (p. 209-217). L'étude mérite un compte rendu détaillé, sympathique, mais sévère ; il serait trop long pour ce Bulletin.

A. C. de V.

571. *La philosophie chrétienne et l'Occident*, par Régis Jolivet, dans *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*, Nouv. série, n. XIII, 1952, p. 5-32.

L'auteur se propose de définir, au point de vue culturel, l'*Occident* en face de l'*Orient*. Trois traits le caractérisent : la christianisation de la philosophie, la valeur reconnue à la personne humaine, l'universalisme catholique. Pour concrétiser ces vues générales, l'auteur les montre réalisées en saint Augustin. — Il examine ensuite trois doctrines, elles aussi éminemment augustiniennes, qu'on attribue en propre à l'Occident : celle de la création, celle de la liberté, celle du Logos comme Verbe de Dieu. On voit ainsi que l'Occident doit se définir comme la fusion d'un fonds gréco-latin avec un fonds chrétien d'origine orientale ; en sorte que « le christianisme apporte et incorpore au fonds commun de la culture occidentale un ensemble de notions et de doctrines qui étaient restées étrangères à l'hellénisme classique (p. 29) ».

F.-J. T.

572. *Augustinus, den första moderna människan*, par Alf Ahlberg, J. A. Lindblads Förlag, Uppsala, 1952, 21 × 14, 227 p.

Nous nous contenterons de donner ici l'appréciation d'un critique qui a le bonheur de connaître le suédois : « ...biographie où l'A. s'attache surtout à l'aspect humaniste de l'œuvre d'Augustin, tout en dégageant les valeurs religieuses. Ouvrage qui peut être donné comme exemple d'un livre de vulgarisation de haute tenue ».

G. F.

573. *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, par Alfred Adam, dans *Theol. Lit. Zt.*, t. LXXVII, 1952, p. 385-390.

574. *De Ontwikkeling der Euhemeristiche Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatuur*, par J. W. Schippers, Diss. Utrecht, Groningen, 1952, 115 p.

575. *The Fathers of the werstern Church*, par Robert Payne, Heinemann, Londres, 1952, in-8°, xvii-264 p., 8 pl.

Genre littéraire à ne pas imiter. Ce que retient essentiellement l'A. de ces héros de sainteté, c'est ce par quoi il nous ressemblent avec leurs faiblesses et leurs travers. Le titre du chapitre consacré à Augustin est éloquent : Augustin le sensuel. Comme sources, on s'est contenté de puiser dans des biographies modernes.

G. F.

576. *Raban Maur et saint Augustin, compilation ou adaptation ? A propos du latin biblique*, par B. Blumenkranz, dans *Revue du Moyen Age latin*, t. VII, 1951, p. 97-110.

Le *De Institutione Clericorum* de Raban Maur, comme beaucoup d'œuvres du Moyen Age, est composé d'un assemblage de morceaux tirés des Pères et auteurs ecclésiastiques, tout particulièrement de S. Augustin.

On a parlé de compilation au sujet de ce genre de composition, en réalité il y a plus. Ce n'est pas sans raison que Raban Maur arrête sa citation à tel passage, voire même substitue une phrase dont il est l'auteur à une autre phrase d'Augustin. Par exemple dans le livre III, chapitre IX du *De Institutione*, Raban Maur reprend la presque totalité d'un paragraphe du *De doctrina christiana*, II, 14, 21, non sans quelques changements, comme *ignotus* au lieu de *incognitus*, une incise ajoutée : *id est latine*, et surtout la dernière phrase d'Augustin remplacée par une autre qui énonce presque le contraire. Alors qu'Augustin laissait soupçonner une opposition irrémédiable entre le latin des rhéteurs et celui de la Bible, pour Raban et son époque la langue des érudits a assimilé le latin vulgaire et biblique, il est dès lors possible de recourir au grammairien et au professeur de rhétorique pour apprendre la signification des mots et des locutions inconnus qui se trouvent dans la Bible. Le paragraphe intitulé : *Saint Augustin et le latin biblique* donne un aperçu très vague de l'attitude d'Augustin à l'égard de la Bible aux divers moments de son évolution.

G. F.

577. *Augustijnse Literatuur*, 1945-1951, par X., dans *Augustiniana*, t. II, 1952, p. 181-199.

Bibliographie concernant l'ordre Augustinien.

578. *Caracter de la Teologia segun la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX*, par Ursicino Dominguez-del Val, dans *La Ciudad de Dios*, t. CLXII, 1950, p. 229-271 ; t. CLXIII, 1951, p. 233-255 ; t. CLXIV, 1952, p. 513-531.

Nous signalons ici ces trois articles pour l'historien de la théologie. L'A. n'y étudie pas moins de 24 théologiens de l'Ordre Augustinien, caractérisant brièvement l'œuvre de chacun et nous indiquant les sources bibliographiques pour une étude plus approfondie.

G. F.

579. *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, par Renato Perino, coll. Studia Anselmiana, fsc. XXIX, Pontificium Institutum S. Anselmi, Romæ, 1952, 25 × 16, 214 p.

Il est difficile de parler de saint Anselme sans être obligé de parler de saint Augustin, d'autant que ce livre touche à un sujet où l'abbé du Bec doit tout à l'Évêque d'Hippone. Nous ne signalerons que les pages essentiellement consacrées à la confrontation des deux Docteurs. P. 23 : S. Agostino maestro di S. Anselmo ; p. 36-40 : L'itinerario di S. Agostino ; p. 74-80 : S. Anselmo e S. Agostino circa il concetto di Dio, Punti di contatto (S. Anselme lui emprunte son argument des degrés de perfection des êtres ; notion commune de Dieu, être absolument parfait et simple) Punti di divergenza (alors qu'Augustin tire du principe de participation toute la force de sa preuve de l'existence de Dieu, c'est une nécessité logique qui conduit S. Anselme à conclure ; la théologie de S. Augustin est tout influencée par la psychologie, alors que celle de S. Anselme est sous l'emprise de la dialectique et de la métaphysique) ; p. 204-210 : S. Anselmo tra S. Agostino e S. Tommaso. — Tout le livre serait à analyser pour établir l'influence de saint Augustin sur saint Anselme.

G. F.

580. *Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes*, par Johannes Beumer, dans *Zeitschrift fur katholische Theologie*, t. LXXIV, 1952, p. 205-226.

Occasionnellement, l'auteur souligne combien les théologiens du xiie siècle dépendent, dans leur fidélité à la Tradition, du grand orateur d'Hippone, mais le propos de son entreprise ne comportait pas l'obligation de démontrer cette dépendance dans le détail.

A. C. de V.

581. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, par Etienne Gilson, « Études de Phil. médiév. », Vrin, Paris, 1952, 25 × 17, xlii-700 p.

M. Gilson dégage ici, avec sa maîtrise habituelle, les thèses essentielles de la philosophie scotiste et détermine en particulier l'attitude très originale que prend Scot comme théologien à l'égard de la philosophie. S'inspirant des ouvrages de Scot où la critique est toujours unie à un exposé constructif, il situe le système en face des autres philosophes, surtout de saint Thomas, souvent aussi, de saint Bonaventure, de Godefroid de Fontaines, de Henri de Gand, etc. Il précise aussi ses rapports avec saint Augustin, en particulier à propos des Idées et de l'Illumination. Mais Duns Scot ne parle des autres doctrines que pour établir la sienne : M. Gilson, dans son grand ouvrage, en a très clairement fixé la signification. Voir une analyse plus détaillée dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 319-324.

F.-J. T.

582. *Saint Thomas d'Aquin et la Vie de l'Eglise*, par André Hayen, S.J., col. « Essais philosophiques », Public. universit., Louvain, 1952, 18 × 13, 101 p.

Cet opuscule caractérise excellemment la position de saint Thomas à l'égard de saint Augustin, montrant qu'il continue pleinement sa doctrine théologique et son esprit, tout en rénovant à fond sa méthode, grâce à la philosophie d'Aristote. Voir une analyse plus complète, dans *l'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 317-319.

F.-J. T.

583. *L'agostinismo della Divina Commedia*, par le P. Pietro Chioccioni, Leo S. Olschki, Firenze, 1952, 26 × 18, 138 p.

De nombreux travaux ont déjà étudié les influences du thomisme sur la pensée de Dante. Plus récemment on a soulevé le problème des rapports Dante et Augustin. G. Berti avait dressé au xviie siècle la liste des citations ou emprunts faits à Augustin par le grand Florentin. G. Boffito, Tocco, Faggi, Rand, Landi ont soutenu au contraire qu'il n'y a pas de dépendance entre Dante et Augustin, il y aurait même une opposition radicale entre l'aristotélisme de l'un et le platonisme de l'autre, sans parler de leurs théories de l'État et de la société totalement opposées. Arena et Filomusi Guelfi de leur côté trouvèrent chez Dante des citations et des interprétations d'Augustin très discutables. Mais une troisième catégorie

d'auteurs comme Barbi, Zingarelli, Bottagisio, Nardi, Pascoli, Busnelli, Vandelli, Guzzo, Pietrobono, Mariani, Gilson, Calcaterra, Cosmo et d'autres, dans leur examen objectif de Dante, tout en soulignant la grande influence du thomisme sur lui, ont noté combien il devait à Augustin plus qu'à tout autre. C'est parmi ce groupe d'interprètes que se range notre auteur ; il conclura son enquête personnelle par la constatation de la double influence du thomisme et de l'augustinisme sur la pensée de Dante. Dans le chapitre II, *Dante e S. Agostino*, l'A., après avoir réfuté Boffito, Faggi, Tocco, Landi, montre les points communs : communauté de vues sur le rôle de la Providence, conceptions identiques de la *Cité de Dieu* et de la *Cité de Satan*, recours chez Augustin et Dante à une même éxégèse symbolique, à une même théologie sur le salut des infidèles, et du salut par la croix, doctrine commune de la triple vision, de la connaissance, de l'amour (chap. IV), de la création, de la lumière (chap. V). L'A. cite dix passages où Dante fait une allusion directe à Augustin et à tel ou tel traité. Enfin par dessus tout, ne retrouve-t-on pas chez Dante pour l'avoir emprunté à Augustin, ce souffle mystique (chap. VI), cet amour et cette recherche de la Vérité et du Beau ?

G. F.

584. *S. Augustine and the Parson's Tale*, par Alfred L. KELLOG, dans *Traditio*, t. VIII, 1952, p. 424-430.

Dans sa monographie sur les sources du *Parson's Tale* de Chaucer, Mlle Peterson fait remonter le « Petit traité » *(Litel tretys)* à deux ouvrages en latin du XIIIe siècle : la *Summa casuum pœnitentiæ* de Raymond de Pennafort, qui aurait fourni le développement sur la pénitence, et la *Summa de vitiis* de Guillelmus Peraldus, d'où proviendraient les considérations sur les sept péchés capitaux. Or, en ce qui concerne les péchés capitaux, la source semble être non pas Peraldus, mais les *Moralia* de saint Grégoire le Grand. C'est ce qui ressort d'une comparaison de l'ordre dans lequel sont énumérés les sept péchés chez les deux auteurs, et la progression qu'ils ont voulu marquer de l'un à l'autre. Pour ce qui est de la pénitence, il n'est pas sûr non plus qu'il faille s'arrêter à Raymond de Pennafort. D'autres théologiens de la même époque présentent un enseignement identique, et cependant n'ont pas été influencés par lui. Cela laisse supposer une source commune, qui n'est autre que saint Augustin, dont le nom figure, du reste, plusieurs fois dans le *Parson's Tale*. Le cas de Chaucer n'est donc pas un cas isolé qu'il faut étudier à part, mais un exemple parmi d'autres de l'influence augustinienne au Moyen Age.

E. F.

585. *Karlstadt und Augustin.* Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift de Spiritu et Littera, Intr. et texte par Ernst KAHLER, dans *Hallische Monographien*, n. 19. Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1952, 25 × 18, 62*, 134 p.

Saint Augustin fut choisi comme patron de l'Université que Frédéric le Sage fonda à Wittenberg en 1503. On n'ignore pas que Luther et son ami, plus tard son ennemi, Karlstadt, aimaient se réclamer de saint

Augustin pour leurs doctrines réformées. La preuve concrète de cet engouement pour saint Augustin de la part de Karlstadt se trouve dans sa liste des 151 thèses du 26 avril 1517, et surtout dans son *Commentaire* du *De Spiritu et Littera* (1517-1519). Ernst Kähler nous donne dans ce volume une édition critique complète de ce commentaire (1-134). Il la fait précéder d'une longue introduction (1* à 62*) très instructive à beaucoup de points de vue. Elle nous apprend sous quelles influences Karlstadt s'est tourné vers saint Augustin. Croyant avoir acquis une connaissance directe de la doctrine du Docteur d'Hippone, il s'applique à la faire valoir, contre les autorité scolastiques, dans une série de 151 thèses, accompagnées d'un commentaire doctrinal, dont l'érudition ne peut cacher l'inspiration protestante. La même impression se dégage du chap. IV de l'introduction où sont exposées les idées fondamentales du Commentaire de Karlstadt sur le *De Spiritu et Littera.* Pour un disciple de Karlstadt, il n'en pouvait être autrement. Relever toutes les assertions qui semblent fausser la doctrine augustinienne serait rouvrir la dispute sans issue sur la grâce et le libre arbitre.

A. C. DE V.

586. *Concurso divino y predeterminacion fisica segun san Agustin en las disputas « De Auxiliis »*, par C. Crevola, S.J., dans *Archivo teologico granadino*, t. XIV, 1951, p. 41-127.

L'A. achève dans cet article l'examen des textes augustiniens auxquels recoururent partisans et défenseurs de Molina au cours des discussions solennelles « De Auxiliis ». Dans cette même revue il avait déjà touché rapidement au problème repris plus en détail ici (voir : *La interpretación dada a San Agustín en las disputas « de auxiliis »*, dans *Arch. Teol. Gran.*, t. XIII, 1950, p. 5-171, spécialement les notes 18, 361, 367, 551). Les textes sont groupés sous deux chefs : *Le concours divin* et *La prédétermination physique.* En fin d'article le P. Crevola commente chacune des quinze propositions de Clément VIII et les présente comme la synthèse de la doctrine de saint Augustin sur la grâce. La conclusion de l'A. est la suivante : « Aucun des textes de saint Augustin cités au cours de la controverse n'est favorable à la doctrine de la prédétermination physique, plusieurs peuvent être interprétés dans le sens contraire. L'efficacité de la grâce, le saint Docteur l'attribue non pas à la prédétermination physique, mais à l'action morale de cette grâce, c'est-à-dire à la vocation congrue ».

G. F.

587. *La raison et la foi au service de la pensée, Kierkegaard devant Augustin*, par B. Romeyer, dans *Archives de philosophie*, vol. XVIII, cahier II, *Quelques constantes de la philosophie*, 1952, p. 7-41.

Intéressante confrontation de Kierkegaard à Augustin. « Nominalisme radical au sein d'un fidéisme naturellement religieux et spécifiquement chrétien... mise à mort du dynamisme rationnel de notre esprit accordé aux valeurs essentielles des êtres » enlevant toute possibilité de « penser son propre existentialisme religieux », voilà pour Kierkegaard (p. 7-17). L'augustinisme bien au contraire allie harmonieusement foi et raison,

ainsi que le traduit le mot d'Augustin lui-même : « *Intellige ut credas verbum meum ; crede ut intelligas verbum Dei* ». Sous le titre de cette seconde partie : Rationalité métaphysique de l'augustinisme religieux, le Père Romeyer analyse l'œuvre de la raison dans l'acheminement d'Augustin à la foi, puis l'alliance du philosophique et du théologique dans l'ensemble augustinien. La part de la raison dans la conversion d'Augustin est d'une très grande importance : influence de l'Hortensius, expérience manichéenne, présentation néoplatonicienne du christianisme par Ambroise, approfondissement philosophique de la conversion par la lecture de Plotin et de Porphyre auxquels Augustin va emprunter les grandes thèses de sa philosophie : certitude et vérité, spiritualité et immortalité personnelle de notre âme, sens du bien et du mal, liberté, existence de Dieu, plénitudes souveraines des valeurs d'être, création et providence. Après de « vaines tentatives d'extases platoniciennes », la conversion se consomme au jardin de Milan. « Un long travail de raison aspirant à se former puis à se dépasser vers la foi chrétienne caractérise l'ensemble du cheminement », dialectique toute opposée à celle de Kierkegaard. Et maintenant pour ce qui concerne l'augustinisme comme ensemble doctrinal, foi et raison collaborent de pair. L'A. prend position nette contre ceux qui tendraient à nier ou à éliminer tout recours à la philosophie de la part d'Augustin. Dans des traités comme le *De vera religione* et le *De utilitate credendi*, y apparaît « un processus tout à la fois religieux et rationnel, d'autant plus chrétiennement religieux qu'il est plus philosophiquement rationnel », on ne trouvera pas chez Augustin un usage de la raison séparé de celui de la foi, pas plus qu'un usage de la foi séparé de celui de la raison. Contre Gilson, le P. Romeyer ose affirmer que S. Augustin n'a pas subordonné les vérités philosophiques fondamentales à un processus de foi, il estime même possible de constituer un *corpus philosophicum* augustinien distinct spécifiquement d'un *corpus theologicum*, tout en l'y maintenant uni.

G. F.

IV. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

588. *Geschichte der Philosophie*, I. — *Altertum und Mittelalter*, par Johannes Hirschberger, Herder, Freiburg, 1949, 15 × 23, 476 p.

Cette « Histoire de la Philosophie » se recommande par la clarté des divisions et l'importance donnée aux grands courants d'idées et aux penseurs les plus représentatifs, comme aussi par l'esprit chrétien qui l'inspire. Ce premier volume comporte deux grandes sections : I. L'antiquité. II. Le Moyen Age ; un second volume sera consacré aux temps modernes. La première section range toute la matière en trois chapitres : 1° Les présocratiques ; 2° La philosophie attique, avec les trois grands noms : Socrate, Platon, Aristote ; 3° La philosophie de l'Hellénisme et de l'Empire romain : Avec raison, l'auteur groupe ici les philosophes par écoles, stoïciens, épicuriens, sceptiques, péripatéticiens, mettant ensemble grecs et romains de la même école. Il termine par les néoplatoniciens (p. 267-275) où la place réservée à Plotin (p. 268-274) quoique prépondérante, est un peu maigre.

La deuxième section, tout aussi clairement divisée, comporte deux chapitres : I. Philosophie des Pères. II. La Scolastique, celle-ci répartie, comme il convient, en trois périodes : les débuts, Frühscholastik ; l'apogée du XIIIe siècle (p. 387-436). L'auteur en présente une bonne synthèse doctrinale, après quelques indications rapides sur son histoire et ses œuvres (p. 388-390) ; la bibliographie est sommaire, mais bien choisie. Au début, l'attitude de saint Thomas à l'égard de saint Augustin est exactement caractérisée : le Docteur angélique suit le plus possible l'Évêque d'Hippone dans ses doctrines théologiques et il l'interprète toujours favorablement ; mais en philosophie, sur la question de la connaissance, il abandonne son point de vue pour adopter celui d'Aristote : l'abstraction (p. 391). — Duns Scot est moins favorisé et reçoit la portion congrue (p. 441-447) : pas plus de pages que Maître Eckart (p. 447-455) et moins que Nicolas de Cusa (p. 462-475). — Bien que la présentation externe soit un peu lourde — selon l'habitude des éditions allemandes, des pages entières se présentent en texte compact sans un alinéa — l'auteur a su corriger ce défaut par une suite d'indications marginales brèves et claires qui marquent le sens des paragraphes et leur suite logique. De plus, les auteurs principaux s'accompagnent d'un sous-titre qui caractérise leur position : par ex., à l'époque de la philosophie païenne, Socrate a pour sous-titre : « Science et Valeur », Platon : « Le monde dans les Idées », et Aristote, « Les Idées dans le monde ». Saint Thomas aura : « Aristotélisme chrétien ».

Saint Augustin, qui a une place d'honneur dans la philosophie patristique (p. 304-329), est présenté comme « le Maître de l'Occident ». L'auteur a bien saisi le caractère de sa philosophie et en fait un bon exposé. Il commence par le problème de la vérité qui donne l'esprit du système ; puis il en synthétise le contenu en deux objets : Dieu et l'âme : Dieu dans son existence et sa nature ; puis comme créateur. L'âme dans ses propriétés, puis dans son mouvement moral vers Dieu. Et il termine par la philosophie de la société : Gottesstaat.

L'étude de la vérité amène l'exposé de la théorie de l'illumination, source de vérité : étude assez brève (p. 309-311), mais pertinente : c'est, dit-il, une manière platonicienne de penser où chacune de nos vérité reflète la Vérité, comme derrière chaque bien Platon voyait le Bien. Et il résume les interprétations en trois formes : sens ontologique, qu'il faut écarter ; sens concordiste qui ramène la doctrine à celle de saint Thomas, mais en forçant les textes ; sens historique, qu'il faut préférer : explication de nos vérités par les Idées exemplaires, en se tournant vers le haut, non en se tournant vers le bas, par l'abstraction. Il cite comme tenant de cette dernière explication Grabman, Gilson, Jolivet ; et comme tenant du concordisme, Zigliara, Lepidi, Boyer, et F. Cayré. Ce dernier est placé là sans doute par erreur ; car l'auteur mentionne son ouvrage « *Introduction à la Philosophie de saint Augustin* » où est longuement exposée la théorie de l'illumination (p. 209-243) en un sens non pas concordiste, mais historique. — Ce n'est là d'ailleurs qu'un détail qui laisse intacte la grande valeur de cette excellente Histoire de la Philosophie.

F.-J. T.

589. *Geschichte der Christlichen Philosophie*, par Etienne GILSON et Philotheus BÖHNER. Fasc. I : *Geschichte der patristischen Philosophie*, 2e éd. corrigée, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1952, 26 × 24, 254 p.

Cette histoire de la philosophie chrétienne est le fruit d'une collaboration entre le prof. Et. Gilson et son disciple le Rév. P. Th. Böhner, O.F.M. Le premier semble avoir livré le matériel brut du livre ; le dernier aurait repensé, ordonné et écrit : aussi réclame-t-il pour lui seul l'entière responsabilité des opinions exprimées, avec plus de force encore pour cette 2e édition que pour la première. L'introduction est consacrée au concept de la Philosophie chrétienne (1-17) : il n'est pas opportun de réveiller dans cette notice un débat qui a fait couler tant d'encre. Les augustinisants la liront avec intérêt. Il va de soi que, dans ce premier fascicule, deuxième partie : l'histoire de la *Philosophie patristique latine*, saint Augustin ait la part du lion (p. 159-254). En lui, l'auteur veut voir, à juste titre, le sommet de la philosophie patristique, voire la philosophie chrétienne tout court et il n'hésite pas à appeler saint Augustin le *Maître de l'Occident*. Il n'est donc pas étonnant de retrouver ici dans l'exposé systématique de la philosophie d'Augustin les mêmes titres et les mêmes idées dont l'auteur s'est servi dans son introduction pour caractériser la philosophie chrétienne : celle-ci est bien définie, ou mieux décrite, en fonction de saint Augustin. Comme il se doit dans un manuel, l'auteur évite toute discussion proprement dite, exposant avec sérénité la pensée d'Augustin telle qu'il la comprise à la lecture de ses œuvres. Il a eu soin de laisser dans son exposé assez d'ouverture pour que les diverses interprétations de détail sur la preuve de l'existence de Dieu, sur la théorie de l'illumination par exemple, puissent y trouver leur place, sans faire éclater le cadre général de ses affirmations. C'est un grand mérite, dont nous le félicitons.

A. C. DE V.

590. *Augustine and the Stoics*, par Sister Rita Marie BUSHMAN, dans *The New Scholasticism*, 1952, t. III, p. 283-304.

Le stoïcisme des Pères n'a bénéficié jusqu'ici que d'études trop peu nombreuses. Sur cette question encore mal connue dans son ensemble, le présent article ne jette qu'une faible lueur. Sans doute reste-t-il beaucoup à dire sur le stoïcisme lui-même sur lequel nous gagnerions à être mieux renseignés. Dans ce qui est de beaucoup la partie la plus développée de son article, l'A. étudie tour à tour la doctrine augustinienne de Dieu *(rationes æternæ)*, de l'homme *(rationes hominum)* et du monde *(rationes seminales)*. Viennent ensuite quelques paragraphes où sont indiquées sommairement les ressemblances doctrinales avec le stoïcisme : chez saint Augustin comme chez les Stoïciens, le monde est rationnel et présente un ordre merveilleux et divin. De même la théorie des raisons séminales est d'origine stoïcienne, et c'est aux Stoïciens plutôt qu'à Plotin que saint Augustin l'aurait empruntée. La tension stoïcienne se retrouverait dans l'harmonie, la symétrie et la mesure qui jouent un rôle si important dans la métaphysique de saint Augustin. Enfin, on retrouve de part et d'autre la doctrine de l'égalité de tous les hommes. Inutile

d'ajouter qu'Augustin christianise cette philosophie et sauvegarde toujours soigneusement la transcendance divine. — Faute de parallèles textuels, ou de discussion plus serrée de ces différents points de doctrine, il est malheureusement difficile de distinguer ce qui est proprement stoïcien, ce qui appartient au platonisme stoïcisant des néoplatoniciens ou ce qui est commun à tous les penseurs de l'antiquité.

E. F.

591. *The Platonism of St Augustine's 'Ascent'to God*, par S. Connolly, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, t. LXXVIII, July 1952,p. 44-53 ; — *S. Augustin's "Ascent" to god*, par S. Connolly, *ibid.*, t. LXXX, July 1953, p. 28-36.

L'A., qui se propose d'étudier le platonisme de l'ascension augustinienne vers Dieu, cherche dans un premier article à identifier les philosophes platoniciens dont il est question dans *Conf.*, vii, 9, 13 *(quosdam platonicorum libros ex græca lingua in latinam versos)*, et auxquels Augustin lui-même attribue un rôle important dans sa conversion. Sa conclusion est qu'il s'agit surtout de Plotin, car même s'il est vraisemblable qu'Augustin avait lu le *De regressu* de Porphyre, il est impossible de retrouver dans son ascension vers Dieu des traces de cet ouvrage dont nous n'avons que des fragments. Le problème n'est pas neuf et le présent article ne prétend apporter aucun nouvel élément de solution. Le P. C. connaît les premiers travaux du P. Henry et de P. Courcelle ; on peut s'étonner qu'il ne fasse aucune allusion à leurs ouvrages plus récents, dont quelques-uns pourtant abordent directement le sujet.

Le second article décrit cette ascension vers Dieu, surtout d'après le *De libero arbitrio*. Elle consiste à s'élever des choses inanimées jusqu'à Dieu en passant par les divers degrés d'être. L'A. souligne en second lieu le caractère intérieur de cette démarche : c'est en rentrant en lui-même que l'homme découvre son intelligence et au-dessus de celle-ci, le Dieu de Vérité avec lequel elle est en rapport.

E. F.

592. *Deux nouveaux interprètes de l'illumination augustinienne*, par Ch. Boyer, S.J., dans *Doctor communis* (Acta et commentationes Pontificiæ Academiæ Romanæ S. Thomæ Aquinatis), t. IV, 1951, p. 40-46.

Ces quelques remarques du P. Boyer sur l'ouvrage de Sciacca : *Agostino* (voir *Bull. augustin.*, n° 122), et celui de Le Blond : *Les conversions de saint Augustin* (voir *Bull. august.*, n° 207) reconnaissent la valeur d'ensemble de ces œuvres, mais se bornent au seul problème de l'Illumination. Le P. Boyer s'efforce de défendre son interprétation concordiste en répondant aux objections des deux auteurs. Voir sur ce point, *L'Ann. Théol. Aug.*, t. XII, 1953, p. 297-305 et p. 305-314.

F.-J. T.

593. *St Augustine's Doctrine on Illumination*, par Rudolph ALLERS dans *Franciscan Studies*, t. XII, 1952, p. 27-46.

La doctrine de l'illumination continue d'attirer l'attention des philosophes et des historiens, sans que l'on soit d'accord sur la véritable interprétation. L'Auteur renvoie, pour les nombreuses solutions proposées, à F. Cayré, *Initiation à la philosophie de St Augustin*, 1947, p. 209 ss., et s'autorise de ces divergences pour aborder de nouveau le problème. La difficulté viendrait de ce que saint Augustin n'a pas jugé bon de s'expliquer sur la question et ne nous en donne nulle part un exposé systématique. Le début de l'article est consacré à une analyse de la théorie plotinienne et augustinienne de la vision, prototype de toute connaissance, et de la lumière qui en est la condition indispensable. On propose ensuite de distinguer deux lumières, l'une surnaturelle et incréée, qui n'est autre que la Sagesse divine elle-même, et l'autre naturelle et créée. Grâce à cette distinction, que saint Augustin n'a pas toujours soin d'indiquer, les principales difficultés s'évanouissent, la doctrine augustinienne apparaît exempte de contradictions et suffisamment claire, et tout soupçon d'ontologisme est écarté. On peut regretter que cet article, où cependant les idées originales ne manquent pas, soit si touffu et ressemble au « jeu laborieux » de tel dialogue platonicien.

E. F.

594. *Il problema metafisico del male*, par G. SOLERI, dans *Sapienza*, t. V 1952, p. 289-306 et p. 415-442.

595. *La natura del male*, par Benedetto D'AMORE, dans *Sapienza*, t. V, 1952, p. 358-380.

Tout en étudiant d'une façon générale le problème du mal, ces deux auteurs ont rencontré saint Augustin. — G. Soleri, en un premier article, expose ce problème historiquement, montrant les trois grandes solutions : le *dualisme* (un dieu bon et un dieu mauvais), l'*optimisme* (le mal n'est qu'une illusion), enfin la conception du mal comme pure *privation*, en sorte que son existence puisse se concilier avec la bonté de Dieu créateur et l'ordre du monde créé. Cette solution après de longs efforts, s'épanouit dans le christianisme où saint Augustin l'a exposée excellemment (p. 304-306).

Cependant G. Soleri n'admet pas cette solution : dans un second article, il développe ses raisons. Pour lui, le mal considéré métaphysiquement laisse intactes l'existence de Dieu et son infinie bonté (qui sont démontrées par ailleurs), mais il reste un mystère que la raison ne peut expliquer. L'auteur examine et réfute les explications proposées et, p. 348-441, celle de saint Augustin qu'il appelle aussi la solution catholique commune. Il y voit bien une « âme de vérité » (p. 440), à savoir que le mal laisse intacte la bonté divine ; mais il lui semble impossible de prouver et de dire, fut-ce à propos de Dieu, qu'on puisse « tirer le bien du mal ».

Le P. B. d'Amore, O.P., à l'encontre de cette opinion, défend très bien la position augustino-thomiste ainsi mise en cause, et montre clairement en quel sens on peut donner au mal un vrai rôle pour « parfaire » en quelque

sorte l'ordre de l'univers, tel qu'il a été voulu pqr Dieu : sans nier le mystère, il n'exclut pas un humble effort d'explication. L'auteur reprend les vues maîtresses d'Augustin (p. 358, 364, 366-368, etc.) ; mais il les développe surtout à l'aide des précisions de la scolastique thomiste. Cette étude montre ainsi comment le progrès technique du thomisme, en apportant un surcroît de lumière, reste fidèle aux positions essentielles de l'augustinisme.

F.-J. T.

596. *Introduccion al estudio de la memoria en San Agustin*, par P. Lope Cilleruelo, dans *La Ciudad de Dios*, t. CLXIV, 1952, p. 5-24.

Il s'agit du sens de la notion de *mémoire*, non pas chez saint Augustin en général, mais uniquement dans le *De Trinitate* (surtout l. X). Pour le comprendre, il faut bien noter deux manières de parler du saint Docteur : l'une *absolue*, où la mémoire désigne l'âme elle-même, surtout en sa partie mentale *(mens) ;* — l'autre *relative*, où la mémoire en s'opposant à l'intelligence et la volonté désigne une fonction psychologique distincte. Il suit de là que saint Augustin n'a jamais rien dit de l'identité de l'âme et de ses facultés. L'auteur signale plusieurs interprétations contestables et note que l'opinion de saint Bonaventure sur ce point ajoute des précisions qui ne sont pas de saint Augustin. Il termine en montrant que la mémoire selon l'Evêque d'Hippone, par analogie avec Dieu le Père dans la Sainte Trinité, a en nous un rôle de principe : elle est la fonction première, source des autres et elle s'enracine dans notre âme spirituelle. Excellente étude historique sur un point précis.

F.-J. T.

597. *Les fonctions sensibles de l'âme humaine selon saint Augustin*, par F.-J. Thonnard, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XII, 1952, p. 334-345.

Parmi les principales fonctions affectives de l'homme, on peut distinguer les *instincts*, les *passions* « qui se déploient dans l'ordre sensible et s'appellent aussi concupiscence », enfin la *volonté libre* « dont l'office est de régir tout le mouvement appétitif, mais qui est elle-même dominée par la loi de la délectation ». L'A. étudie tout particulièrement les *instincts* d'après S. Augustin qui sans connaître le mot connaît la chose. Et d'abord l'instinct de conservation dont le but n'est autre que la vie, ou plus généralement l'être ou l'existence ; or, ce « vouloir-être » n'est qu'un amour de Dieu qui s'ignore, et par le fait, un élan vers le vrai bonheur. Cet instinct de conservation se manifeste dans l'amour de soi-même et de son propre corps, dans la sensation affective où se manifeste d'abord la conscience, comme une opération mixte, à la fois cognitive et affective.

G. F.

598. *La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias*, par Antonio Arostegui, dans *Revista de Filosofia*, t. XI, 1952, p. 43-64.

Saint Augustin enseigne-t-il l'identité entre l'âme et ses facultés ? La réponse affirmative est assez fréquente : on la trouve en particulier chez Manser et De Wulf. C'est là, dit l'auteur, une thèse erronée, car

Augustin enseigne la distinction réelle entre l'âme et ses facultés ; et il le prouve par des arguments métaphysiques (p. 47-52), théologiques (p. 54-55) et moraux (p. 56-59), bien que le saint docteur enseigne aussi l'inséparabilité de l'âme et de ses puissances (p. 59-60). De ces preuves il résulte, non que saint Augustin ait défendu directement cette distinction, mais que ses principes philosophiques la réclament. Aussi la partie la plus intéressante de l'article est la IIIe qui réfute l'assertion opposée de Manser-De Wulf. L'auteur montre très bien que les textes du *De Trinitate* allégués en faveur de l'identification n'ont pas ce sens : saint Augustin y est préoccupé de tout autre chose. Il parle de la personne humaine concrète dans sa vie la plus spirituelle : sa pensée et son amour, où se manifeste le mieux son unité vivante jointe à sa richesse d'activités distinctes. Ainsi rien dans ces passages ne soulève le problème de l'identité ou distinction entre l'âme comme substance et ses facultés comme propriétés : ils parlent d'autre chose. Telle est en effet la vraie solution qui ressort des textes : aucune réponse n'est donnée, parce que le problème n'est pas abordé. Arostegui a pleinement raison de demander aux historiens de saint Augustin, pour le comprendre, de se mettre d'abord à son point de vue.

F.-J. T.

599. *Les dimensions de l'être et du temps*, par J. CHAIX-RUY. Vitte, Paris-Lyon, 1953, 23 × 14, 315 p.

Réflexions originales d'un penseur existentialiste, sur l'existence humaine engagée dans le temps, où il montre qu'elle n'est intelligible que par ses rapports avec Dieu. L'ouvrage se présente comme une suite d'une étude publiée en 1930 sur *La perception du temps chez saint Augustin*. Il s'inspire de l'esprit augustinien et l'applique à la critique des philosophies actuelles. — Voir une analyse plus complète de l'ouvrage dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 324-326.

F.-J. T.

600. *Das « veritatem facere » des Augustinus als Wesen des Reifungsvorganges*, par Gustav SCHMALTZ, dans *Psyche* (Heidelberg), t. VI, 1952, p. 304-319.

L'auteur psychanaliste en appelle à saint Augustin comme à « un des plus grands psychologues empiristes de l'Occident » ; avec son analyse profonde du cœur de l'homme, sa définition de l'inconscient : « *Scis hoc, sed scire te nescis* » (*De Trin.*, XIV, 7, 9). Dans ce passage des *Confessions* (x, 1) : « *Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus* », nous ne sommes pas d'accord d'y voir le passage de l'inconscient au conscient, d'interpréter cette « vérité à faire » comme « la vérité psychologique » à découvrir dans l'analyse du moi. Cette *veritas* qu'Augustin veut découvrir et confesser n'est autre que Dieu et les réalités considérées par rapport à Dieu, c'est lui-même également jugé au regard de Dieu. Il y a là plus qu'une vérité psychologique à découvrir.

G. F.

601. *The Social Thought of St Augustine*, par Ernest KILZER, dans *The American Benedictine Review*, t. III, 1952, p. 293-305.

C'est dans la *Cité de Dieu* que la pensée sociale de S. Augustin trouve son expression la plus complète. Le présent article, qui s'appuie surtout sur ce grand ouvrage, en rappelle les principaux points : notion des deux cités, conception du temps et de l'histoire, la société et l'état, l'esclavage, la propriété, le travail, l'Église, corps mystique du Christ, la loi, tels sont les thèmes étudiés ou plutôt signalés, car étant donné les limites de l'article, il ne pouvait s'agir que d'une énumération. K. rappelle en terminant que nous avons affaire ici à une conception théologique — et non politique, comme on l'a parfois voulu — de la société.

E. F.

602. *Les droits de l'homme dans la philosophie de saint Augustin*, par Fulbert CAYRÉ, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XII, 1952, p. 20-28.

On trouve en saint Augustin, même au point de vue philosophique, un fondement solide à la doctrine des *droits de l'homme*. C'est l'affirmation nette de la personnalité spirituelle de l'homme qui, de ce chef, relève directement de Dieu. — Des diverses définitions de la *paix*, présentées et expliquées au livre XIX de la *Cité de Dieu*, découlent de façon plus précise, soit les droits personnels et fondamentaux, soit les droits sociaux de l'homme.

F.-J. T.

603. *Il pensiero politico di S. Agostino e S. Tommaso*. Con presentazione di Antonio Aliotta, par FERRAIOLO D'ORIA, Sant'Agata di Puglia (Foggia), Tip. Casa S. Cuore di Gesù, 1950, in-8°, 51 p.

604. *Il pensamiento social de san Agustin*, par A. BRUCCULERI, traduction espagnole de E. S. CERVI, Mexico, Ed. Paulinas, 1952, in-8°, 384 p.

605. *Plan en gericht. Augustinus* (Gastmaal der Eeuwen. Taferelen uit de Cultuurgeschiedenis Van Europa). Arnhem, Van Loghum Slaterus ; Antwerpen, Kosmos, 1952, 21 × 14, 59 p.

606. *L'élaboratione hegeliana di temi agostiniani*, par Enrico DE NEGRI, dans *Revue internationale de Philosophie*, t. VI, 1952, p. 62-78.

Hegel a dû puiser dans sa fréquentation des Universités protestantes, la connaissance des grands thèmes pauliniens et augustiniens. L'auteur examine celui de l'*humilité du Christ* de l'Ep. aux Éphésiens : « *Exinanivit semetipsum...* » montrant le Verbe après son « anéantissement » élevé à une gloire plus haute ; — et celui de l'opposition entre la loi et la grâce de l'Ep. aux Galates commentée elle aussi par Augustin, où sont décrites diverses étapes de l'humanité : justice originelle, chute, grâce, et enfin le ciel qui les résume toutes. L'auteur y voit une source possible de l'idée hégélienne, d'ailleurs bien originale, de la *dialectique* où la synthèse finale conserve à un degré plus haut, la perfection de la thèse niée par l'antithèse. — Mais dans saint Augustin, cet enrichissement se réalise dans

l'histoire, en supposant l'intervention de la liberté : celle du Christ Rédempteur (comme le montre *De Civit. Dei*, l. XII, c. x, cité p. 75) et aussi celle de l'homme opérant son salut ; — tandis que Hegel a voulu soumettre ce processus aux démonstrations évidentes de la raison philosophique, grâce à sa méthode dialectique. Rapprochements suggestifs qui ne semblent pas arbitraires.

F.-J. T.

V. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

607. *Augustinus en de re-integratie van theologie en geloofsverkondiging*, par Dr Ephraem Hendrikx, O.E.S.A., Dekker & van de Vegt, Nijmegen-Utrecht, 1952, 24 × 16, 18 p.

En cette « Leçon d'ouverture » prononcée le 10 octobre 1952, le P. Hendrikx, premier titulaire de la chaire de théologie augustinienne, créée à l'Université catholique de Nimègue (Pays-Bas), présente l'étude de saint Augustin comme une aide puissante, pour revenir à l'esprit des premiers temps dans la prédication de la foi et les recherches théologiques. Ce qui caractérisait les évangiles et la pensée des premiers chrétiens, c'était l'importance donnée au salut de l'homme tout entier, pris concrètement, corps et âme : pour eux, ce que nous apporte le divin Sauveur, c'est avant tout la promesse de la résurrection où tous les justes formeront le peuple de Dieu pour la vie éternelle. — Nous sommes au contraire portés de nos jours à insister sur la formulation abstraite des vérités dogmatiques, sur l'aspect individuel de la foi : et le salut apporté par le Christ est avant tout la vision béatifique dont jouit après la mort sans attendre le jugement dernier chacune des âmes individuelles qui en sont dignes.

Saint Augustin est au tournant de ces deux mentalités. Sans rien perdre des progrès acquis par la mentalité moderne (dont il est un des initiateurs), il nous aidera à trouver l'esprit concret, vivant et social des premiers temps ; esprit qui serait bien nécessaire pour guérir le matérialisme moderne et permettre aux apôtres du Christ de reconquérir les masses.

F.-J. T.

608. *Les valeurs et leur signification théologique*, par Gabriel-Ph. Widmer, éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1950, 23 × 16, 180 p.

Le problème des valeurs préoccupe actuellement les philosophes. M. Widmer a pensé que le théologien interviendrait utilement pour préciser cette notion. — Dans une première partie, il établit du point de vue *philosophique*, les trois problèmes qui constituent une « axiologie ». I. Comment découvrir l'univers des valeurs ? 2. Quelle est la nature des valeurs ? 3. Quel en est le fondement ? — Dans la IIe partie, il cherche comment se poseront ces trois problèmes pour un *théologien*.

Widmer est protestant, mais il professe la valeur surnaturelle de la Révélation de l'Écriture et du Christ. Dans son ouvrage, il s'en tient à ce qu'il appelle « *les invariants* » de la Révélation dont les trois principaux sont : la Création ; la chute de l'homme ; la Rédemption par la passion du Christ. Avec beaucoup de délicatesse, il évite toute polémique contre les

croyances catholiques et puise sa documentation chez les auteurs chrétiens, catholiques et protestants, surtout Calvin. — Il donne une bonne place à saint Augustin parmi les sources de la pensée catholique. Il compte Calvin parmi ses disciples, tout en distinguant bien leur esprit. Augustin, dit-il (p. 79-80), dans l'ascension de l'âme vers Dieu, tient compte des conditions humaines et met en relief le rôle de la pensée ; pour Calvin, c'est l'Esprit Saint qui a le rôle prépondérant et même unique. — Il note aussi l'importance de la sagesse et de la charité chez Augustin comme valeur suprême (p. 144-146 et 151). Il présente Augustin comme le maître de la théologie médiévale (p. 91 et passim) et il interroge, sur le fondement des valeurs, l'école augustinienne, spécialement saint Bonaventure et Malebranche (p. 137-141) ; il s'efforce même de laver ce dernier du reproche d'ontologisme. — Ce qui caractérise cet ouvrage, c'est son esprit ouvert et sympathique à toutes les opinions (trop libéral pourtant dans les questions de foi). Pour le problème des valeurs, il veut plutôt faire le point, en invitant les chercheurs à préciser la solution.

F.-J. T.

609. *La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin*, par Richard Tremblay, O.P., dans *Etudes et Recherches, cahiers de théologie et de philosophie*, cahier VIII, Paris, Vrin, 1952, p. 83-109.

Excellente petite synthèse de l'image augustinienne de la Trinité : *Mens, Notitia, Amor.* L'A. précise d'abord le sens de chacun de ces termes : *mens*, « réalité complexe que composent l'âme et l'ensemble de ses puissances spirituelles, y compris la mémoire et la volonté, un tout concret..., une substance concrète, » — *notitia*, connaissance spontanée du moi et connaissance réfléchie de la nature de l'âme, — *amor*, amour spontané et ordonné (connaissance et amour non pas habituels, mais actuels). « L'esprit, sa connaissance et son amour de soi sont trois réalités distinctes, qui n'en font qu'une et qui, quand elles sont parfaites, c'est-à-dire quand l'esprit se connaît et s'aime seul, sont égales entre elles. » Mais il y a plus qu'une égalité, il y a identité de l'esprit, de sa connaissance et de son amour, disons une consubstantialité. Plusieurs comparaisons d'Augustin essayent de suggérer l'union qui règne entre les trois termes de l'image, mais elles ne le peuvent que de loin. Rien ne peut égaler l'intimité de ces trois termes, elle dépasse, dans son unité spirituelle comme dans son être spirituel, toute la création. Pour maintenir la force de cette image, Augustin sera obligé de négliger toute distinction de l'âme et de ses facultés, « *Mens, notitia, amor*, trois réalités nécessairement consubstantielles, puisque deux d'entre elles, *notitia* et *amor*, mettent en un rapport forcément interne les deux termes de l'esprit connaissant et aimant et l'esprit connu et aimé, qui, étant substantiellement identiques, contiennent nécessairement le troisième, l'acte de la connaissance et de l'amour. Elles ne se distinguent qu'en se rapportant les unes aux autres. Dès que cessent leurs rapports mutuels, elles sont rigoureusement identiques ». Cette consubstantialité explique la circumincession des trois personnes ; chaque élément de la triade demeure en lui-même, mais ces éléments sont encore les uns dans les autres « parce que l'esprit aimant est dans son amour, son amour dans sa connaissance et sa connaissance dans l'esprit connaissant ».

G. F.

610. *Het Beeld van Gog in de ziel volgens Sint Augustinus' « De Trinitate »*, par Th. HUIJBERS, O.S.C., dans *Augustiniana*, t. II, 1952, p. 88-107 et 201-229.

Dans la seconde partie du *De Trinitate*, l. VI, I-XV, saint Augustin cherche une *image de Dieu dans l'âme* : le présent article s'efforce de montrer le développement logique de cette recherche, centrée (au l. IX) sur la triade spirituelle : *mens, notitia, amor*, qui devient (au l. X), *memoria, intellectus, voluntas*. Celle-ci est déclarée « plus évidente » non pas, note l'auteur, parce qu'elle serait actuelle, la première étant habituelle (comme le pensait le P. Gardeil), mais parce que la distinction des trois termes y est plus nette ; car dans l'une et l'autre Augustin se tient autant que possible dans l'ordre « habituel » où l'âme, en son essence permanente, est une image de l'éternelle Trinité. C'est pour mettre en évidence la distinction des trois aspects *memoria, intellectus, voluntas*, qu'à la fin du livre X, Augustin élargit ses réflexions vers les images de Dieu tirées de la vie sensible, externe, puis interne (l. XI et XII), pour remonter peu à peu vers la véritable image de Dieu dans l'âme spirituelle, non l'âme du savant (l. XIII) mais celle du sage, l'âme chrétienne illuminée par la foi (l. XIV). Le dernier livre précise le sens de cette image en étudiant chacun des trois termes. — L'auteur n'aborde pas la valeur philosophique de cette analyse augustinienne : Il ne fait qu'une remarque. Il est d'avis que tout y est commandé par cette pensée théologique que l'âme *doit* refléter la Trinité. N'ayant pas trouvé cette image par observation psychologique, Augustin a poussé plus loin, par raisonnement, jusqu'à la structure ontologique de l'âme *(mens)*, mais sous la conduite d'une philosophie néoplatonicienne « que le réalisme des siècles suivants ne devait pas suivre (p. 229) ». — Cette étude pénétrante contribuera à mettre en lumière le vrai sens du chef-d'œuvre augustinien, le *De Trinitate*.

F.-J. T.

611. *Les formules trinitaires grecques vues par saint Augustin*, par Jean PLAGNIEUX, *Excursus C*, p. 405-406, de son volume : *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Editions franciscaines, Paris, 1952, 25 × 16, 471 p.

Relevé de quelques textes du *De Trinitate* où Augustin souligne les difficultés pour les latins d'emprunter le vocabulaire des Pères grecs lorsqu'il s'agit de parler de la Trinité surtout pour la substitution de *hypostasis* à *prosopon*. Mais ce conflit de dialectes théologiques ne faisait qu'aiguiser chez Augustin le sens de l'ineffabilité divine.

G. F.

612. *La foi purifiante chez saint Augustin*, par Jean PLAGNIEUX, *Excursus E*, p. 413-424, de son volume : *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Editions franciscaines, Paris, 1952, 25 × 16, 471 p.

Cet excursus a pour but d'analyser le rôle purificateur de la foi tel que l'enseigne Augustin dans le *De utilitate credendi* d'abord, puis dans le *De Trinitate*. La foi d'autorité se justifie, d'après le *De utilitate credendi*, par son rôle purificateur ; elle est le premier degré qui permette d'accéder

à la sagesse. La religion véritable n'est-elle pas celle dont le mode d'enseignement nous habilite à cette rencontre de la Vérité qui n'entre que dans les cœurs purs ? Or, c'est là le rôle de la foi. D'ailleurs, la transcendance de la nature divine, d'une part, et l'infirmité humaine de l'autre, exige en toute sagesse cette simple attitude. Il est à noter toutefois que cette foi purifiante n'est qu'un des aspects de la catharsis augustinienne qui prise absolument est « un effort pour dégager et restaurer progressivement l'image divine en l'âme humaine, miroir où l'essentielle beauté se reflète et se laisse contempler ». Cette analyse de la *fides mundatrix* se retrouve dans le *De fide et symbolo*, le *De utilitate credendi*, le *Tractatus in Joan. XXI*, et l'*Enar. in ps.* 118. Mais c'est dans le *De Trinitate* que la richesse de la conception augustinienne de la catharsis apparaît le mieux. Là les textes font ressortir la mission éducative et purificatrice d'une foi tout orientée vers la vision. Au l. I, Augustin note que l'obscurité de la foi est uniquement acceptée dans l'espoir de la vision béatifique ; au l. IV est marquée l'opposition entre la purification des philosophes et celle du chrétien. Le l. VIII souligne que la foi purifiante prélude aux illuminations de la foi vive. Enfin « en pleine mystique de l'image, au dernier livre, saint Augustin retrouve la même vigueur d'accent pour inculquer cette purification par la foi ».

G. F.

613. *La dévotion au nom de Jésus dans l'Eglise d'Occident*, par C. Cabassut, dans *La Vie spirituelle*, t. LXXXVI, 1952, p. 46-69.

L'auteur cite deux passages, les seuls, dans toute l'œuvre d'Augustin, qui fassent mention expresse du Nom de Jésus : *Confes.*, III, iv, 8 ; et *De Civitate*, xviii, 22.

614. *Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus*, par Johannes Beumer, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1952, t. III, p. 261-275.

L'idée que l'unique Église du Christ est antérieure au Christ, remontant au début de l'humanité, n'est pas propre à saint Augustin, mais semble être commune à la théologie patristique latine. Saint Augustin cependant l'a exploitée à fond pour son ecclésiologie. Dans cet article fort documenté et bien construit, Beumer analyse d'abord — suivant les textes — l'idée qu'Augustin se faisait de cette Église d'avant le Christ par rapport à sa foi, sa constitution sacramentelle et ses membres. Ensuite, il souligne les difficultés, voire même les inconvénients qui en résultent pour l'exacte compréhension de l'Église visible fondée par le Christ. Finalement, en contre-partie, il détaille les avantages dont l'idée d'Augustin peut enrichir l'Ecclésiologie actuelle.

A. C. de V.

615. *Chiesa e grazia in sant' Agostino*, par G. Favara, dans *Divus Thomas* (Piacenza), t. IV, 1952, p. 375-395.

Le Père Favara était déjà connu par son ouvrage : *La necessità della Chiesa secondo Sant'Agostino*, 1949. Dans la même ligne, il étudie ici la pensée de saint Augustin sur la nécessité de l'Église dans l'ordre de grâce.

Le texte de base est essentiellement le *Sermon* 71, dont l'examen le conduit à ces trois propositions : La rémission des péchés et l'acquisition de la grâce est impossible hors de l'Église ; Il est impossible de sortir de l'Église sans commettre de péché et sans perdre la grâce ; Toutes les grâces actuelles sont ordonnées à l'entrée dans l'Église et à sa persévérance en elle.

G. F.

616. *Christianisme dans la pensée apologétique de saint Augustin*, par Ryszard Paciorkowski, Coll. « Studia theologica varsaviensia, t. XXIII (en polonais), Pallotinum, Poznam, 1952, 116 p.

Les cinq dernières pages sont un résumé en français de cette étude rédigée en langue polonaise. L'A. reprend l'argument du fait de l'Église en faveur du christianisme, argument qu'Augustin adressait aux Manichéens. L'Église est une dans l'espace et le temps, elle est universelle, résistant à l'usure du temps, aux schismes et aux hérésies, elle est sainte dans la vie contemplative et la vie active de ses fidèles, et c'est là un vrai miracle moral, son influence culturelle est sans analogue dans l'histoire.

G. F.

617. *Augustinu'Leer over de heiligmakende Genade*, par Evodius Braem dans *Augustiniana*, t. II, 1952, p. 201-204.

Conclusion des articles parus dans la même revue l'année précédente, voir *Bulletin augustinien pour* 1951, nº 488.

618. *Augustins Anschauung von der Gnade*, ihre Entstehung und Entwicklung vor dem Pelagianischen Streit (bis zum Abschluss der Confessiones), 1951, XI, 242 p. Mikrokopie.

619. *S. Augustinus de gratia et libertate*, par J. Loncke, S.J., dans *Collationes brugenses*, t. XLVIII, 1952, p. 32-36.

Saint Augustin a défendu avec une égale vigueur la liberté contre les manichéens et la grâce contre les pélagiens. Pour lui, *libertas* désigne « l'usage bon et efficace du *liberum arbitrium* ; et dans notre nature déchue, elle est le fruit de la grâce, loin d'en être empêchée. Si certaines formules d'Augustin ont donné occasion à l'erreur, c'est en contredisant son esprit d'humble et totale soumission à l'Église. — Courte vue d'ensemble très bien documentée.

F.-J. T.

620. *Il Regno di Dio nelle « Enarrationes in Psalmos »*, par A. Achilli, Diss. typis non edita Pont. Univ. Gregor., Romæ, 1950.

621. *Die Deificatio hominis in die Sermones en Epistulæ van Augustinus*, par Jan Adriaan Albertus Abraham Stoop, éd. « Luctor et emergo », Leiden, 1952, 24 × 16, 88 p.

Cette thèse de doctorat, soutenue à l'Université hollandaise de Leiden en 1952 (et écrite en néerlandais sud-africain), expose, d'après les sermons et les lettres de saint Augustin, le sens que prend chez lui l'expression « la déification de l'homme », qu'il emploie souvent par mode oratoire :

« *Deus factus est homo ut homo fieret Deus* ». Elle en montre la riche compréhension : car « devenir Dieu » pour l'homme, c'est recevoir la grâce sanctifiante, et celle-ci est plus qu'une dénomination : c'est une réelle participation à la vie de Dieu par les vertus théologales, surtout la charité. Cette participation, s'opère ici-bas dans et par l'Église qui continue le Christ, et elle ne sera parfaite qu'au ciel.

Cette admirable élévation, d'ailleurs, sauvegarde la distinction de Dieu et de l'homme et on ne peut la concevoir, note l'auteur contre Lekkerkerker (p. 80), comme une trace de « mentalité magique » tendant au panthéisme. Mais c'est une doctrine sainement mystique où « déification » signifie « vie intérieure intense ». L'auteur, quoique protestant, semble-t-il (son livre ne porte pas d'imprimatur), a bien compris saint Augustin, et on ne peut qu'approuver son interprétation.

F.-J. T.

622. *St Augustine and the Presence of God*, par J. Grabowski, dans *Theological Studies*, t. XIII, 1952, p. 336-358.

La façon de concevoir la présence divine étant en relation étroite avec l'idée que l'on se fait de Dieu, l'A. rappelle d'abord comment Augustin s'est dégagé du matérialisme manichéen et en est arrivé à se représenter Dieu comme pur esprit. Il montre ensuite, à grand renfort de citations, qu'Augustin considère la présence comme un attribut primordial de la divinité, substance vivante, éternelle, toute-puissante, infinie et toute entière présente à toutes choses. Chez les créatures, cet attribut est une qualité imparfaite, qu'il importe de purifier et de dégager de toutes limites dès qu'on l'applique à Dieu. Dieu est alors très-présent *(præsentissime)* à tout, maintenant dans l'existence l'être contingent qui autrement ne pourrait subsister. Présence spirituelle : Dieu est présent dans les choses, non pas à la façon des corps dont chaque partie correspond à une partie différente du lieu qui les contient, mais à la façon d'un esprit, tout entier dans le tout et tout entier dans chacune de ses parties. Présence mystérieuse et difficile à concevoir ; Dieu est présent *secretissime.* Présence dynamique enfin : ce qui est enseigné explicitement, c'est la présence de l'action divine, nécessaire au maintien des créatures, et non de la substance divine, ce qui pourrait prêter à une interprétation panthéiste. Il n'empêche que Dieu est présent substantiellement ; étant simple, il n'y a pas lieu de séparer sa nature de son activité ; il est Lui-même là où il agit. Enfin, l'A. n'omet pas d'indiquer les prolongements spirituels de cette doctrine. Il ne s'agit pas seulement d'une théorie abstraite où l'intelligence seule trouverait son compte, mais d'un sentiment très vif de la présence divine et d'un besoin en quelque sorte physique de Dieu. Article solide et documenté qui aborde un aspect essentiel de la pensée augustinienne.

E. F.

623. *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*, par M. J. S. de Laugier de Beaurecueil, O.P., dans *Etudes et Recherches*, VIII, Vrin, 1952, p. 45-82.

Dans l'article indiqué, l'auteur consacre à saint Augustin une notice assez étendue, p. 48-60, qui sert d'introduction à l'étude de saint Thomas,

et il conclut à la présence dans l'étude de saint Augustin de deux points différents touchant le problème de l'image: « Le premier, centré sur l'homme, aboutit à la voir réalisée dans notre « capacité de Dieu » fondant des relations immédiates de connaissance et d'amour. Le second, finalisé par une recherche de théologie trinitaire, nous la fait concevoir comme le fondement d'une analogie apte à éclairer les rapports réciproques des divines Personnes » (p. 59). L'auteur ignore le point de vue spirituel ou mystique. (Dans son analyse sommaire, il confond livres et chapitres, — p. 56-57 — ce qui peut dérouter le lecteur.)

F. C.

624. *Theologische benadering van het mysticke beeld der Zielevonk*, par B. Meijer, dans *Jaarboek*, 1951, p. 82-97-99.

L'expression *scintilla animæ* a été différemment interprétée. Pour S. Bernard et S. Bonaventure ce serait la part de l'âme humaine dans la dernière ascension de l'amour ; S. Thomas avec Alcher de Clairvaux l'identifie avec l'habitus intellectuel de la syndérèse ; mais pour S. Augustin et Richard de Saint-Victor, il s'agit du centre de l'âme conçue comme principe de tendance, *Spiritus* et non pas *mens*.

625. *Le baptême et l'Eglise. V. La synthèse augustinienne*, par J. Hamer, dans *Irenikon*, 1952, t. XXV, p. 268-274.

Aucun baptême conféré par invocation de la Trinité dans l'hérésie ou le schisme ne peut être réitéré (position romaine). L'Église est d'autre part l'unique organisme du salut (position de S. Cyprien). Pour concilier l'une et l'autre, Augustin affirme que c'est la sainteté divine, reçue dans l'Humanité du Christ, qui conditionne la réalité du sacrement. (*De bapt.*, III, 19.)

G. F.

626. *Une rétractation de saint Augustin. Les enfants morts sans baptême*, par F. Cayré, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XII, 1952, p. 131-143.

Quel est le sort des enfants morts sans baptême ? D'après le *De Libero arbitrio*, III, c. XXIII, 66-67, l'enfant pourrait se trouver dans « une vie moyenne entre le vice et la vertu », entre le ciel et l'enfer. Mais dans sa *lettre 166* à Jérôme (415) et dans le *De dono perseverantiæ*, XI-XII, 27-31, l'enseignement de l'évêque est plus dur, de tels enfants sont l'objet d'une *damnatio*. Cette damnation est qualifiée de *mitissima* dans le *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, c. XVI, 21 ; ou est-ce à dire que cette damnation se réduit à l'impossibilité de voir Dieu ? Il y a plus. Dans l'*Enchiridion*, XXIII, 85, le mot *poena* s'y trouve ; il faut donc parler d'une vraie peine bien que légère pour ces enfants. Ces données sont à replacer dans les perspectives plus large de S. Augustin pour être bien comprises : transcendance de Dieu dans l'ordre de la sainteté d'une part et état de péché pour tout homme à son origine, d'où impossibilité pour quiconque d'accéder à une vue de Dieu. Quant au pourquoi du salut des uns et de l'abandon des autres, c'est le mystère de la prédestination. Sur cette base les théologiens postérieurs tenteront d'expliquer le sort des enfants par la doctrine des limbes, et celle des suppléances du baptême.

G. F.

627. *Pédobaptisme catholique et pédobaptisme réformé*, par Franz J. LEENHARDT, dans *Études théologiques et religieuses*, t. XXV, 1950, p. 143-206.

Adversaire du pédobaptisme, l'A. cherche ses arguments dans l'examen du Nouveau Testament et de la Tradition. Il consacre les pages 671-170 à la théologie sacramentaire et baptismale de saint Augustin. Cet aperçu est très sommaire et insuffisant pour exprimer toute la richesse de la doctrine augustinienne du sacrement. Lorsque l'A. nous dit « la grâce liée à l'administration du sacrement est bien ici..., une grâce substantifiée », n'y aurait-il pas confusion de la *gratia* ou *virtus sacramenti* avec le signe de cette réalité sainte, ou *sacramentum*, visible ou tangible, qui comprend à la fois un rite extérieur et des paroles ? Il se devait également de soulever les objections courantes des Réformés à l'égard de la notion de caractère, qui n'est pas une invention de S. Augustin, comme on semble l'insinuer. Le caractère sacramentel n'est pas non plus à confondre avec la grâce sacramentelle. Je demande enfin au Pasteur Leenhardt de me prouver par des textes cette assertion : « la théologie sacramentaire (d'Augustin) implique que la grâce est une réalité objectivée, indépendante du Saint-Esprit, une *chose* naturelle qui adhère à la nature ».

G. F.

628. *St Augustine's use of the word Character*, par Nicolas M. HARING, dans *Mediæval Studies*, t. XIV, 1952, p. 79-97.

Étude sur le sens du mot *character*, chez S, Augustin. Il peut signifier soit le signe de la croix, assez rarement toutefois, soit la marque de possession, soit un indice militaire. Quand il l'utilise pour parler des sacrements c'est au sens de rite sacramentel extérieur et non pour indiquer la marque spirituelle imprimée dans l'âme. Ce mot est équivalent chez S. Augustin à l'expression « *sacramentum* » dans la scolastique. Cette notion du « caractère sacramentel » se fixe au cours des luttes contre les Donatistes ; Augustin précise bien que le baptême imprime une marque, un caractère, un *sacramentum* qui ne peut être effacé ; *character* a le sens d'une appartenance totale.

G. F.

629. *Busse und Letzte Olung*, par Bernhard POSCHMANN, dans *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, Verlag Herder, 1951, Band IV, fasc. 3, 26 × 18, p. 138.

Ce fascicule du *Manuel de l'Histoire des dogmes* sur la *Pénitence* et l'*Extrême-Onction* intéresse l'augustinisme pour autant que, parmi les témoins de la pénitence primitive (ch. I, § 4) et de l'extrême-onction (§ 17) il cite saint Augustin. Ces citations ne permettent pas, cependant, de se former une idée complète de la doctrine du Docteur sur ce sujet. Par contre, quiconque voudra étudier cette doctrine plus à fond, devra tenir compte de cet ouvrage de Poschmann pour lui assigner sa place exacte dans l'évolution de la doctrine générale de l'Église sur ces deux sacrements.

A. C. de V.

630. *L'évêque comme membre du peuple de Dieu selon saint Augustin*, par Maurice Jourjon, dans *Bulletin des Facultés de Lyon*, LXXIII, 1951, p. 21-41.

Cette étude constitue la troisième partie d'une thèse soutenue devant la Faculté de Théologie de Lyon, le 10 novembre 1949, et intitulée : *L'évêque et le peuple de Dieu selon saint Augustin*, étude de théologie pastorale (1 vol. polycopié), Elle groupe les textes du saint Docteur sous trois chefs : I. *L'évêque, un chrétien comme les autres* ; II. *L'évêque, un chrétien avec les autres*. Augustin exprime cette solidarité de l'évêque avec le peuple par des images (le peuple de Dieu est d'après l'Écriture *Grex, Vinea, Schola*, l'évêque est avec tout chrétien : *ovis, cooperarius ad vineam, discipulus in hac schola*). Au Christ qui est *Dominus, Magister*, les chrétiens lui sont unis comme des *servi, discipuli*, l'évêque uni au Christ avec eux est *conservus, condiscipulus*. Il y a d'autre part des faits qui impliquent la solidarité de l'évêque avec le peuple, c'est qu'avec lui il se sait pécheur, il lui est solidaire dans la prière et dans l'eucharistie. Ensemble, fidèles, nouveaux chrétiens et èvêques sont le Corps du Seigneur ; III. *L'évêque, un chrétien avec les autres et pour les autres*, « Le fait que nous soyons chrétiens a valeur pour nous. Celui d'être chefs, pour vous. Le fait d'être chrétiens vise notre propre utilité. Celui d'être chefs uniquement la vôtre », dit saint Augustin. Il montre que cette charge de *præpositus* a un caractère périlleux, alors qu'au contraire la qualité de chrétien est une chose rassurante, fortifiante et définitive. En conséquence, l'évêque doit avant tout être chrétien et que, d'ailleurs, rien n'est plus grand que d'être chrétien.

G. F.

631. *Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne, Saint Augustin et Julien d'Eclane*, par Michel Meslin, dans *Mystique et continence*, coll. « Les Études Carmélitaines », De Brouwer, Paris, 1952, p. 293-307.

Dans un premier paragraphe : *Les faits et les idées*, après avoir situé la querelle entre les années 418-432, M. Meslin nous montre comment tout naturellement les Pélagiens devaient en arriver à accuser Augustin de condamner le mariage ; partant de la nécessité d'une volonté libre et donc de l'absence de péché originel, ils devaient soutenir normalement la bonté foncière de la nature humaine et le *bonum nuptiarum*, donc accuser de Manichéisme et de Traducianisme ceux qui font du mariage le moyen de propagation du péché originel. Vient ensuite l'exposé du *Système de Julien* dont la pièce maîtresse de la doctrine est le *Bonum Naturæ*, dès lors tout instinct est radicalement et essentiellement bon, rien ne peut en changer la valeur. Mais surgit une contradiction dans son système, l'intervention d'une loi qui oblige à modérer la concupiscence naturelle ; on ne voit pas pourquoi d'ailleurs, puisque la nature était souverainement bonne et Dieu ne peut limiter l'usage d'un bien. « C'est finalement un philosophe naturaliste qui nous parle ». En dernière partie nous est présentée *La pensée augustinienne*. A l'intérieur du mariage, la sexualité est viciée par la « libido carnalis », forme la plus violente de la concupiscence.

La sexualité implique donc la présence d'un mal. Il y a toutefois un bien naturel du mariage qui consiste en l'union charnelle de l'homme et de la femme en vue de donner naissance à des enfants et de les régénérer spirituellement. Ce mépris du corps que nous trouvons chez Augustin vient de sa formation néoplatonicienne, de son idéal théorique de la vie humaine. En somme, les vues du saint Évêque paraissent très dures, mais comme le fait bien remarquer en conclusion l'A., c'est que le problème du mariage a été posé dans les perspectives de la vocation première de tout chrétien à la sainteté.

G. F.

632. *L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin*, par Pierre Adnès, S.J., dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XXVIII 1952, p. 208-223.

Sous des titres très explicites : L'humilité a été ignorée des philosophes, — L'orgueil des philosophes et leur idolâtrie, — Le Christ docteur et maître de l'humilité, — L'humilité du Christ dans son incarnation, — L'humilité du Christ durant sa vie, — L'humilité du Christ dans sa passion et dans sa mort, — C'est à Dieu lui-même que saint Augustin attribue l'humilité, — Humilité et corps mystique, se trouvent rassemblés de nombreux et de très intéressants textes de l'évêque d'Hippone sur l'humilité.

G. F.

633. *Unité de l'Eglise et de Marie chez les Pères, IVe et Ve s.*, par A. Muller dans *Etudes Mariales : Marie et l'Eglise*, I, 9e année, 1951, p. 27-37.

Dans les pages 34-35, est brièvement résumée la doctrine augustinienne sur l'unité de l'Église et de Marie. Partant de deux éléments, que l'Église est la nature humaine du Christ, et qu'elle est à la fois corps et épouse du Christ, Augustin enseigne qu'il nous faut rentrer dans le sein virginal pour nous y faire Dieu, comme lui y est descendu pour se faire homme, or ce sein virginal nous le trouvons dans l'Église qui est vierge et mère comme Marie est vierge et mère. C'est dans leur maternité que l'Église et Marie ne font qu'un « parce que toutes les deux sont mères du Christ par la foi, la grâce ».

G. F.

634. *Marthe et Marie figures de l'Eglise d'après saint Augustin*, par A.-M. La Bonnardière, dans *La Vie spirituelle*, t. LXXXVI, 1952, p. 404-427.

Le thème de l'opposition des deux vies reparaît sous des symboles différents dans la catéchèse augustinienne, dont il semble être l'une des constantes fondamentales. Sous la forme Marthe et Marie, il revient 12 fois, dont 3 ex professo. Les deux vies, excellentes l'une et l'autre, s'opposent finalement comme l'Église du temps présent et celle de l'éternité. Entre l'une et l'autre se situe le temps de l' « extensio » paulinienne. S. Augustin la présente en des termes qui laissent entrevoir chez lui une participation à l'expérience mystique.

A. D.

635. *Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus*, par Fritz Hofmann, dans *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Festschrift für Karl Adam, Patmos-Verlag, Dusseldorf 1952 (320 p.), p. 213-224.

L'article étudie un point spécial de la mariologie augustinienne : la place qui y est assignée à Marie dans l'économie de la rédemption. Saint Augustin insiste sur le rôle du Christ comme l'unique Médiateur et l'unique Rédempteur qui nous apporte le salut par l'intermédiaire de l'Église, son épouse et son « Corps ». Dans cette économie, Marie tient la première place, non seulement parce qu'elle nous a donné corporellement le Christ, mais surtout parce qu'elle est le membre le plus éminent de l'Église. Elle en est, d'une part, le type et le modèle, l'Église étant, elle aussi, mystiquement Vierge et Mère du Christ ; et, d'autre part, puisque le Christ sanctifie les âmes par son Église, il le fait en premier lieu par Marie qui y tient le premier rang « *ut excellens, supereminens membrum.* » Il est souhaitable, conclut l'auteur, que nous donnions à notre piété mariale le caractère suggéré par saint Augustin, en unissant toujours son action à celle de l'Église : par là nous comprendrons mieux l'unité grandiose de la Rédemption et, sans rien enlever à la grandeur hors pair du rôle de Marie, nous en verrons mieux le caractère social.

F.-J. T.

636. *Le mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie*, par J.-C. Didier, dans *Mélanges de Science religieuse*, t. IX, 1952, p. 135-138.

Le titre de cet article est celui de la thèse qu'a soutenue M. l'abbé Henri Frévin, devant la Faculté de Théologie de Lille, en 1951, et dont J.-C. Didier nous fait ici la présentation. Cette étude relève l'importance hors de pair et l'influence unique de la conception augustinienne. Elle montre quelle consistance saint Augustin attribua au mariage de Joseph avec Marie, mariage idéal. A travers ce cas unique, A. voit « s'établir un ordre nouveau, où les relations charnelles ne sont plus, du mariage, l'élément nécessaire ni même le plus important ».

A. D.

637. *La doctrine et le culte de Marie dans la famille augustinienne*, par A. Sage, A.A., p. 681-712, dans *Maria*, Études sur la Sainte Vierge, t. II, Paris, Beauchesne, 1952.

Avant de présenter la doctrine mariale des Victorins, des Ermites de Saint-Augustin, et des Augustins de l'Assomption, l'A. donne un bref aperçu (p. 681-685) de la mariologie d'après saint Augustin. Associée du Christ dans l'œuvre rédemptrice, la sainteté du Fils exigeait la sainteté de la Mère, sa perpétuelle virginité. Et parce qu'elle était vierge, Marie fut vraiment Mère du Christ, dans un élan de foi la Vierge s'offrit à Dieu et elle conçut à l'ombre protectrice de l'Esprit de toute sainteté. L'attaque de Pélage nous a valu la solennelle affirmation de l'immunité de toute faute en Marie : tous ont péché « *excepta sancta Virgine Maria de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur haberi*

volo quæstionem... » Enfin si S. Augustin « n'envisage pas formellement un concours immédiat de la Vierge à l'œuvre de notre salut, il en suggère les fondements ». Tout le mystère de Marie ne se comprend que dans sa relation à celui du Christ.

G. F.

638. *La hora de Jesús, la hora de su Madre* (Io, II, 4), par le P. Juan LEAL, S.J., dans *Estudios Eclesiasticos*, t. XXVI, 1952, p. 147-168.

En nous présentant la Mère de Jésus à Cana puis au Calvaire, saint Jean établit un lien évident entre ces deux événements. Au début de sa vie publique, le Seigneur fait comprendre à sa Mère qu'Il doit se consacrer entièrement à l'œuvre que le Père lui a confiée, au point de transcender, pour un temps, le plan de la soumission filiale. Mais l'heure viendra où le rôle maternel de Marie lui sera rendu, avec des dimensions nouvelles, lorsque son Fils lui confiera au Calvaire les membres qu'Il s'est acquis par son sang.

639. *Doctrina de San Agustin Sobre San Jose*, par ENRIQUE DEL SGDO CORAZÓN et PEDRO DE LA INMACULADA, O.C.D., dans *Estudios Josephinos*, t. IV, 1950, p. 150-187.

Lorsqu'il parle de saint Joseph (cf. *De cons. Evang.*, II, *Contra Faustum manich.*, III, 8-9, *De nuptiis et concup.*, 11-12, *De sancta virginit.* 4, *Retract.*, etc.), saint Augustin le dit toujours fils de David. Il affirme la réalité de son mariage avec la Mère de Jésus, fondé sur l'union des volontés et les fruits qui en découlent : *fides, proles, sacramentum.* Saint Joseph est également père de Jésus par son consentement à l'Incarnation du Verbe dans le sein de son épouse, au point que si Jésus n'était pas fils de David par sa Mère, il le serait par Joseph. — Cette doctrine éclaire la position privilégiée de saint Joseph par rapport à l'Union Hypostatique et permet d'en déduire les thèses essentielles de la théologie « joséphique ».

640. *Prédication et catéchèse selon saint Augustin*, par D. B. CAPELLE, dans *Les questions liturgiques et paroissiales*, t. XXXIII, 1952, p. 55-64.

Dans une conférence aux séminaristes de Malines, Dom Capelle propose l'Evêque d'Hippone comme modèle de prédicateur, à partir des conseils qu'il donna dans son *De catechizandis rudibus* au diacre Deo Gratias de Carthage qui sollicitait quelques directives. Tout enseignement comportera d'abord une *narratio* dont l'essentiel doit être le Christ en qui se résume tout le christianisme, le Christ qui est le tout de la prédication. A la *narratio* doit normalement faire suite l'*exhortatio* qui comportera elle-même une *refutatio* par laquelle seront démasqués les mauvais bergers et une exhortation à la contemplation des divins mystères. Enfin le saint Évêque donne ses encouragements au prédicateur quelque peu découragé ou tout au moins enclin au découragement. L'amour des âmes doit nous aider à vaincre ce malaise que l'on ressent devant l'élévation des mystères que notre parole est inhabile à exprimer, devant l'obligation de redire les mêmes choses, ou encore en raison de l'indifférence du public, de la

fatigue et autres conditions défavorables. « La phrase (nous dit Dom Capelle) qui, dans tout ce beau traité, m'a paru résumer le plus adéquatement la leçon majeure qu'il nous donne, pourra servir de conclusion : quoi que vous leur disiez, dites-le de telle sorte qu'en vous entendant ils croient, qu'en vous croyant ils espèrent, qu'en espérant ils aiment ».

G. F.

641. *Die pinksterprediking van Augustinus*, par J. Stoop, dans *Kerk en Eredienst*, t. VII, 1952, p. 67-72.

642. *Contemplation augustinienne*, par M. Olphe-Galliard, dans *Dict. de Spirit.*, col. 1912-1921 (fait partie de l'art. « Contemplation », qui remplit les fasc. XIV-XV, presque en entier).

L'article expose : 1° les « positions de commentateurs récents » (en fait, de A. Mager, O.S.B., F. Cayré, A.A., E. Hendrikx, O.E.S.A.) ; 2° puis sous le titre « L'expérience mystique de saint Augustin », la vision d'Ostie, thèse du P. Paul Henry, discutée par le P. Cavellera ; *b*) la mystique des Confessions, affirmée par les uns, niée par les autres ; *c*) le commentaire du Ps. 41, le seul passage mystique retenu par le P. Le Blond, d'après le P. Maréchal. L'auteur de l'article conclut lui-même que saint Augustin fut un mystique, sur la foi de ce seul texte ; mais en fait, il réduit à presque rien ce mysticisme, exagérant la part de philosophie dans les Confessions, en partant d'une conception trop thérésienne. En se plaçant au point de vue plus large de la mentalité religieuse des Pères, plus importante pour nous que leur vocabulaire, on aboutit, comme le P. Cayré le pense, à des positions moins restrictives.

M. D.

643. *La prière à l'école de saint Augustin*, par J. Delamare, P.S.S., *Vie Spir.*, t. LXXXVI, 1952, p. 477-493.

La prière de louange rencontre en plusieurs *Commentaires de saint Augustin sur les Psaumes* des descriptions enthousiastes, tel celui sur le ps. 94, psaume de la jubilation, ainsi que sur le psaume développant le thème de la *confessio*, les *Confitemini*. La louange doit s'incorporer à l'âme même et à toute la vie du chrétien. Elle doit être la prière catholique de l'Église et du Christ, unique Chantre de la Louange agréable à Dieu.

A. D.

644. *Le mystère de Noël et des Pères*, par D. I. Van Houtryve, dans *Les questions liturgiques et paroissiales*, t. XXXIII, 1952, p. 237-247.

L'A. illustre quelques textes de la liturgie de Noël par certains textes de saint Léon et plus spécialement de saint Augustin. Voici les thèmes sous lesquels sont rangés ces textes : *Le Verbe fait chair, Lumière dans les ténèbres, Venue de l'époux, Le plus beau des enfants des hommes, Humilité du Verbe fait chair, Foi dans le mystère de Noël, Noël : fête de joie.*

G. F.

*************(1)

424. *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, par Teodorico Moretti-Costanzi, édit. « Arte e Storia », Rome, 1951, 24 × 16, 78 p.

Pour montrer la valeur du célèbre « argument » de saint Anselme, l'auteur le met en rapport avec saint Augustin. Non pas que celui-ci ait proposé une preuve semblable : car la présentation anselmienne est une adaptation au goût pour la logique d'Aristote. Mais c'est la méthode et le sens profond de l'argument qui est en climat très augustinien. La méthode est celle du " *Credo ut intelligam* " que saint Anselme en effet, a fait sienne après saint Augustin. Il écrit sa preuve du *Proslogion*, comme tout son *Monologion*, pour ses moines, pour des lecteurs qui *croient* en Dieu, mais qui cherchent l'*intelligence* de leur foi. Aussi le fond de l'argument revient-il à montrer que la pensée authentique de Dieu (celle de l'*Ens quo majus cogitari nequit*) est une participation actuelle à la réalité de l'Etre divin, celui-ci étant aussi réel, et même éminemment plus réel que cette pensée vivante qui l'affirme en formant l'Idée et qui par là participe à sa vie. — Cette interprétation attribue avec raison, semble-t-il, à saint Anselme, le « réalisme psychologique » propre à la preuve de Dieu de saint Augustin. Elle est très bien défendue ici et pourrait bien rejoindre la pensée authentique de saint Anselme. — Elle suppose une conception chrétienne de la philosophie que l'auteur appelle « l'ascèse de la conscience » dont il expose la nature dans une première étude (p. 5-30).

F. J. T.

469. *Zweifel und Mystik*, besonders bei Augustin, par Jakob Amstutz, dans *Berner Universitätsschriften*, Heft 8, Bern, Paul Haupt Verlag, 1950, 26 × 24, 116 p.

D'Augustin à Kierkegaard, par dessus Descartes, le doute a joué incontestablement un grand rôle dans la philosophie de l'Occident. En a-t-il joué un, en joue-t-il un dans la mystique ? La réponse à cette question fait l'objet de l'étude d'Amstutz, dont le fond est constitué par une comparaison entre Augustin et Eckehart (Eckhart). L'auteur a soin de nous dire ce qu'il entend par *doute* et par *mystique*. Analysant l'étymologie du mot, qui comporte dans toute langue la notion de *deux* ou de *double*, il appelle doute : *une dualité (ou multiplicité) des attitudes possibles de l'âme et l'embarras qui en découle en face d'une réalisation.* A notre avis, l'analyse psychologique du phénomène du doute aurait permis d'apporter plus de précisions et de distinguer le doute de l'*ignorance* et de l'*opinion*. Au cours de cette étude, nous avons souvent l'impression que l'A. prend trop facilement toute question posée par Augustin et par d'autres comme une manifestation du doute : n'est-elle pas plutôt un aveu d'ignorance, un désir de connaître ce qu'on ignore ? A la division classique en doute méthodique et en doute absolu (à partir du sujet), en doute théorique, moral et

(1) Les trois études qui suivent ont déjà été signalées dans le *Bulletin augustinien pour* 1951. La réception tardive des volumes ne nous a pas permis de les présenter plutôt. Leur numéro d'ordre permettra de les identifier. N.D.R.

religieux (par rapport à l'objet), l'A. apporte ce qu'on pourrait appeler en français le *doute radical* (cf. p. 14), *umgreifender* ou *umfassender Zweifel*, nom difficile à traduire. Embrassant à la fois le sujet et l'objet, il s'attaque à la racine de l'être et pose l'alternative, qui intéresse toutes les puissances de l'homme, intellectuelles et émotives, tout son « moi », de l'Etre ou du Néant. Ce doute joue un rôle capital dans la mystique.

Et qu'est-ce que la mystique d'après l'A. ? « *Par mystique... nous entendons toujours l'ensemble de tous les moyens... qui mènent l'homme à l'union avec Dieu, ainsi que l'expérience elle-même de cette union* (p. 33). » L'A. précise cette définition trop vague en distinguant, d'après les moyens mis en œuvre, une *Kultisch-rituelle Mystik*, une mystique qui à travers le culte et les rites procure magiquement, et souvent dans un état subjectif de transe, l'union avec Dieu ; une *ambivalente Mystik*, mystique ambivalente, sans doute, parce que les rites dont elle se sert sont susceptibles d'une signification, soit magique soit symbolique, de réalités spirituelles ; enfin une *Geistes-Mystik*, une mystique de l'esprit qui arrive à l'union par la pensée. C'est celle-ci que l'auteur étudie chez Augustin et chez Eckhart. Mais qu'est-ce au juste l'union à Dieu des mystiques ? L'A. ne le dit nulle part expressément ; une lecture attentive de son exposé fait conclure que d'après l'A. cette union est une divinisation, une sorte d'identification avec Dieu ! Aussi d'après Amstutz, Eckhart est un vrai mystique, Augustin ne l'est pas (p. 59 et note 1), car, en résumé « *l'idée de la creatio ex nihilo empêche Augustin de suivre la voie mystique jusqu'à la divinisation* (108) ». Nous sommes loin de la notion catholique de la mystique ! L'auteur en a conscience (p. 35, note 3, citant *Mager*). Au lecteur de voir à quelles conclusions peut aboutir une pareille prise de position fondamentale dans l'étude de saint Augustin. Et s'il est tant soit peu versé dans la mystique rhénane, il se demandera même si l'A. ne se trompe pas aussi dans l'interprétation de la pensée d'Eckhart. Le programme de ce Bulletin ne nous permet pas d'entrer dans les détails. Cependant le livre d'Amstutz est à lire pour sa richesse d'érudition, l'originalité des comparaisons, la vaste culture littéraire dont il fait preuve et pour le plaisir, toujours profitable, de discuter amicalement avec un partenaire qui ne parle pas pour ne rien dire.

A. C. DE V.

496. *Weisheit und Liebe* nach texten aus den Werken des heiligen Augustinus, par Othmar PERLER, Olten und Freiburg im Breisgau, Verlag Otto Walter, 1951, 19 × 11, 154 p.

Un très beau livre et pour sa présentation et pour son contenu. Ce n'est pas un recueil d'études philosophiques et théologiques, mais une série de méditations religieuses sur la vie chrétienne, telle qu'Augustin l'a vécue dans une longue expérience de sa propre misère et de l'ineffable richesse de la grâce de Dieu : de cette expérience l'*Amour* et la *Sagesse* sont le fruit et le résumé. La trame du livre est tissée d'innombrables textes de saint Augustin, que l'auteur, fin connaisseur des œuvres et de la doctrine du saint Docteur, a groupés autour des grandes idées qui commandent la vie d'un chrétien. Ce recueil mérite d'être traduit en toutes les langues et de devenir le livre de chevet de tout homme soucieux de vivre authentiquement son christianisme.

A. C. DE V.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Jean PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Études de science religieuse, VII, Paris, Ed. franciscaines, 1951, 26 × 16, 471 p.

M. Plagnieux a assumé la mission de justifier le titre de Théologien, que la tradition byzantine a attaché dès le vᵉ siècle au nom de saint Grégoire de Nazianze, et il a fait œuvre de maître. Déjà, il y a cent ans, le futur cardinal Hergenroether s'était intéressé à la doctrine de ce Père et avait élaboré une synthèse objective aussi complète qu'on peut le souhaiter et l'œuvre est définitive en son domaine. Il restait cependant à étudier la mentalité même du docteur. Elle est non seulement théologique, mais profondément religieuse et même mystique, au meilleur sens du mot. Le grand mérite du nouvel ouvrage est précisément d'envisager l'œuvre de saint Grégoire à ce point de vue, qui échappait encore d'ordinaire aux historiens du xixᵉ siècle. L'introduction (p. 1-9) pose la question avec toute la clarté désirable.

La réponse est très largement développée en huit chapitres. Les quatre premiers semblent étrangers au sujet, mais ce n'est qu'une apparence ; ils l'envisagent du dehors. Les relations de la foi avec l'hellénisme sont réglées par cette « intégration d'une culture profane à un idéal religieux », qui a été la grande œuvre des Cappadociens et notamment celle du plus brillant des trois, le saint de Nazianze en particulier, sans d'ailleurs aboutir ou même tendre à « une hellénisation du christianisme (ch. i). Les sources authentiques du dogme et de la théologie pour Grégoire sont l'Écriture et la Tradition (ch. ii). Le vrai théologien est le prêtre qui s'y prépare, non seulement par le fait de l'ordination, mais par une action divine purificatrice et illuminatrice (ch. iii). Dans son auditoire, il a spécialement en vue une élite, portée à la contemplation, sans refuser toute culture religieuse à la foule réservée à l'action (ch. iv).

L'essentiel de l'ouvrage est à certains égards, dans le ch. v, consacré à l'objet de la théologie, mais il faut l'associer aux deux suivants, qui traitent surtout de la méthode. La Trinité était au premier plan des préoccupations de saint Grégoire, non pas seulement parce qu'il lui fallut la défendre contre l'arianisme raisonneur qui la supprime de fait, au nom de l'unité divine, mais parce que le sens très vif qu'il avait du mystère lui en montre l'importance vitale, qui d'ailleurs n'exclut pas les autres dogmes, mais les appelle, l'Incarnation en particulier : « Dans les préoccupations de notre théologien, le dogme trinitaire tient, indéniablement, une place hors de pair. Il n'en reste pas moins, qu'en dépit de certaines appa-

rences verbales, dont nous aurons à préciser le sens et la portée, l'enseignement christologique est bien au cœur de sa pensée, sans être encore, comme au siècle suivant, au centre de la controverse » (p. 166-167). Au sens profond du mystère, Grégoire joint un sens exquis de la mesure, fruit de son beau classicisme, « sans rien sacrifier de l'esprit dynamique, voire dramatique de la religion de Jésus » (p. 260). Et, chose étonnante, ce pur classique a non seulement sauvegardé la foi avec scrupule, et pratiqué avec rigueur la méthode affirmative (cataphatique) et négative (apophatique) en parlant de Dieu, mais il a été un vrai contemplatif, au mysticisme prudent et sûr, la science de Dieu s'épanouissant chez lui en « hymne silencieux » (p. 320-338).

Le dernier chapitre de l'ouvrage de M. Plagnieux est une sorte de complément historique, consacré au « rayonnement de la doctrine théologique de saint Grégoire » (p. 339-391). Les conciles ont solennellement consacré l'autorité de ce docteur et, de fait, il a exercé une influence de premier plan sur la pensée grecque byzantine, et l'Occident lui-même, depuis saint Augustin, s'est plu à le consulter et l'a souvent suivi. Le volume se clôt sur une série d'études complémentaires très précieuses pour les techniciens de la science théologique et historique. A ces grandes notes spéciales, il faudrait joindre celles qui sont réparties dans tous les chapitres de l'ouvrage, et dont quelques-unes sont aussi fort importantes.

Nous relèverons spécialement ici la parenté spirituelle qui est parfois exprimée et souvent insinuée entre saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin. L'auteur ne l'a pas cherchée par système et ceci en garantit encore la valeur. Ce fait est d'autant plus à noter que la personnalité de saint Grégoire de Nazianze s'affirme davantage. Il est, en fait, le véritable animateur de la théologie byzantine, plus encore que saint Jean Chrysostome. Saint Maxime le Confesseur semble devoir lui céder le pas : il est le vrai représentant du classicisme byzantin en théologie, comme Augustin va l'être en Occident. Il y a manifestement des divergences énormes entre saint Augustin et saint Grégoire. Le premier montre dans l'administration et le combat des qualités dont le second est bien dépourvu, mais l'essentiel du « Théologien grec » n'est pas là : il est dans le sens le meilleur du mot, un mystique, et ceci constitue avec saint Augustin une parenté d'âme qui atténue bien des notes divergentes entre l'Orient et l'Occident, notes réelles, mais que les historiens ou théoriciens, de part et d'autre, ont tendance à exagérer. Les divergences sont trop nettes pour qu'on songe à les nier ; mais il faut les laisser à leur vraie mesure, et surtout mettre en valeur les points de contact qui les atténuent. L'ouvrage de M. Plagnieux est important à cet égard. Il faut signaler comme particulièrement heureuses et solides, les précisions relatives à la purification et à la contemplation (p. 81-111), tout le chapitre VII sur foi et raison (p. 261-338), et l'*excursus* sur « la foi purifiante chez saint Augustin » (p. 413-424) ; celui qui est consacré à « l'homme image de Dieu » aurait pu évoquer de nombreuses pages de la deuxième partie du *De Trinitate*, et le seul fait que cela soit possible est une garantie de plus de la valeur et de l'ampleur de la nouvelle contribution apportée par l'auteur à l'histoire de la théologie en Orient et en Occident.

F. CAYRÉ.

Gustave Thils, *Théologie et réalité sociale*, Tournai. Paris, 1952, 21 × 15, 296 p.

Voici une nouvelle contribution de M. G. Th. à la théologie des réalités terrestres. Ce qui frappe dès l'abord, c'est que l'auteur, intentionnellement sans nul doute, s'est maintenu dans les considérations générales, conformément à une conception et suivant un plan qui ne comportaient pas l'examen des problèmes sociaux, dans leur détail et complexité. On peut regretter qu'il n'ait pas développé ses idées ni fait descendre la lumière dans le concret des applications, d'où le caractère assez schématique de son œuvre. En attendant mieux, il convient d'enregistrer et l'effort et l'apport. Il y a plus ici que le mérite de poser un problème et de tracer des pistes. Des matériaux sont rassemblés et déjà s'esquisse par leur mise en œuvre un essai valable de construction. Précisément dans un ouvrage de base destiné à orienter la recherche on attendrait une recension quelque peu technique et critique de ces matériaux, ne serait-ce que sous la forme d'une sérieuse bibliographie. Pour le fond, n'y avait-il pas lieu, soit dans le cadre tel qu'il est donné, soit dans une meilleure ordonnance du sujet, d'accorder au Christ toute sa place capitale et royale en une théologie du social, soit au Christ personnel à qui tout s'articule, soit surtout au Christ total du corps mystique qui est l'explication définitive de tout le fonctionnement social ? Les quatre positions historiques du chapitre II présentent un tableau saisissant, quoique fortement stylisé, des variétés de rapport du spirituel et du temporel au cours des siècles. Dans la ligne ouverte par le N. T., le *De Civitate Dei* marque, à la vérité, le départ d'une conception nouvelle des relations entre Dieu et le monde, mettant en relief le drame « des entrelacs du satanique et du divin ici-bas, depuis la création jusqu'à la fin du monde ». L'auteur confirme l'interprétation biblique de l'antithèse des deux cités, selon les schèmes fréquents : lumière et ténèbres, vie et mort, etc., en notant qu'Augustin lui-même, dans la description concrète des deux cités, glisse facilement sur un plan différent qui rend délicat l'exposé de sa pensée. L'influence du *De Civitate* dont la miroitante perspective donna lieu, sur le plan politique entre autres, à tant d'interprétations inadéquates, est sommairement crayonnée. On appréciera la vue d'ensemble et l'enchaînement des étapes, en se référant pour étoffer le sujet à l'ouvrage pénétrant de Gilson : *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. Pour l'enseignement classique que l'auteur a eu spécialement en vue, cette étude sera d'une utilité assurée.

A. D.

Pascal Guébin et Henri Maisonneuve, *Histoire albigeoise* (L'Église et l'État au Moyen Age), Paris, J. Vrin, 1951, 25 × 17, 258 p.

L'*Historia Albigensis* est désormais à la portée non seulement des historiens qui peuvent la consulter aisément, mais de tout lecteur cultivé, en quête d'histoire authentique, puisée à même la source. Déjà en 1926 et 1930, P. Guébin et E. Lyon avaient donné du texte latin de cette œuvre une remarquable édition critique, enrichie de notes savantes, résultat de très patientes recherches. Une nouvelle traduction s'imposait, toutes les précédentes, très nombreuses, partant du XIII[e] siècle même, s'avérant

insuffisantes. Celle que P. Guébin avait entreprise ayant été interrompue en 1945 par la mort de ce consciencieux travailleur, M. Maisonneuve, son collaborateur et ami, la poursuivit seul, en l'accompagnant de notes empruntées aux travaux de son savant collègue ; c'est elle qu'il publie présentement dans la collection « L'Église et l'État au Moyen Age ». Il prend soin de nous avertir qu'il lui a paru bon d'insister sur le caractère canonique de la croisade, sur l'étroite interprétation des deux droits ecclésiastique et féodal, enfin sur le sens de la solution provisoirement adoptée. Il convient de rendre hommage à l'*Introduction* qu'il a composée, en manière de cadre historique, présentation en même temps de l'auteur et de son œuvre. Pièce magistrale, des plus attachantes, remarquable aux différents points de vue historique, critique, psychologique et même doctrinal. On la lira avant, on relira avec profit après la lecture de la traduction de l'ouvrage, pour en posséder tous les antécédents utiles, pour en comprendre, outre la composition et le style, la mentalité et la portée, bref, pour saisir l'exact genre littéraire d'une œuvre « sui generis », nullement rédigée avec la sérénité de l'historien moderne. Son auteur, propre neveu du légat pontifical, qu'il suit partout comme son ombre, se pose en partisan, passionnément engagé dans l'aventure albigeoise par sa personne, sa formation et ses fonctions. Avec son double index, noms de lieux et noms de personnes, sa table des références bibliques, et une bibliographie pertinente, l'ouvrage, en 12 chapitres fusionnant « texte principal et continuation » en s'adaptant au rythme de l'histoire, constitue un apport de haute valeur scientifique et littéraire, qui fait honneur à son principal auteur.

A. D.

Lo sviluppo del dogma, secondo la dottrina cattolica, Ed. Pontif. Università gregoriana, Rome, 1953, 24 × 16, 233 p.

Les différents rapports lus à la *Deuxième Semaine théologique* tenue à Rome du 24 au 28 septembre 1951 sur le développement du dogme, — déjà parus dans la revue « *Gregorianum* » (t. XXXIII, 1952, p. 1-182 et t. XXXIV, 1953)— ont semblé dignes, vu leur importance, d'être publiés en un volume séparé. Le P. Flick, S.J., y indique d'abord comment le problème se pose dans la théologie contemporaine (p. 5-25). Le P. Spiazzi, O.P., expose ensuite le principe : La Révélation est terminée avec les Apôtres (p. 24-57) ; d'où le P. G. Rambaldi, S.J., conclut à « l'immutabilité du dogme et des formules dogmatiques » (p. 58-84), sans pourtant exclure un réel progrès, comme le montre le P. A. Bea, S.J. (Il progresso nell'interpretazione della Sacra Scritura, p. 85-105). On précise ensuite deux conditions essentielles de ce progrès : le sens chrétien (P. C. Balic, O.F.M., p. 106-134) ; et la fidélité à la tradition divine apostolique sous la conduite du magistère (P. Filograssi, S.J., p. 135-167). Le P. Ed. Dhanis, S.J., montre ensuite, en se basant sur des exemples récents, en particulier la proclamation du dogme de l'Assomption, comment et à quelles conditions le progrès fait passer la vérité d'une révélation *implicite* à une connaissance *explicite* (p. 168-217). Le P. Boyer, S.J., compare enfin ce progrès des dogmes à celui de la philosophie et de la théologie (p. 218-233). — Toutes ces études sont en italien, sauf celle du P. Dhanis, qui est en français.

F.-J. T.

J. A. M. Micklinghoff, O.P., *Openbaring en geloofsgenade*, Centrale Drukkerij, Nijmegen, 1952, 24 × 16, 238 p.

Le but de l'auteur, en cette thèse de Doctorat en théologie de l'Université catholique de Nimègue (Hollande), est d'approfondir et même de reviser certains aspects de l'œuvre remarquable de R. Aubert : *Le problème de l'acte de foi.* Il commence donc par rappeler la position de ce dernier, comme aussi celle des anciens théologiens et de plusieurs modernes spécialement celle de l'école dominicaine française aux xixe et xxe siècles, et du P. Rousselot, S.J. Il examine ensuite plus à fond, en deux chapitres, la doctrine de saint Thomas d'Aquin, et au chapitre iv, il expose en conclusion un aspect plus neuf de la question : La grâce de la foi, dit-il, est une grâce de lumière, et c'est ce que saint Thomas exprime en disant que Dieu *nous parle.* Mais cette lumière, cette parole ne nous met pas avant tout en possession d'une doctrine : elle nous met en face d'une personne, d'un interlocuteur divin. Le vrai don de la foi est de nous permettre de trouver Dieu présent en nous par la grâce et de nous unir à lui par la charité.

F.-J. T.

M.-L. Guérard des Lauriers, O.P., *Dimensions de la foi*, 2 vol., éd. du Cerf, Paris, 1952, 23 × 16, 580 et 434 p.

Analyse approfondie de la foi surnaturelle, considérée successivement (ch. i) dans le *Livre de la nature*, comme activité conforme à l'activité naturelle de foi ; (ch. ii) dans le *Livre de l'Écriture*, comme œuvre proprement surnaturelle ; (ch. iii) dans le *Livre de la Sagesse divine*, comme inspirée par les dons du Saint-Esprit. Deux autres chapitres sont ensuite consacrés à l'aspect, soit intellectuel, soit volontaire, de l'acte de foi. Tous ces aspects constituent les « *dimensions de la foi* », objet de l'ouvrage. — Cette étude s'adresse à des lecteurs cultivés, mais non spécialisés en théologie. Aussi, tout le second volume est-il consacré aux notes courantes et à XII excursus qui approfondissent de façon plus technique quelques problèmes spéciaux, comme le miracle, la nature de la science apologétique, la grâce, la « foi ecclésiastique », le fait dogmatique, etc. Ouvrage de solide théologie, inspiré avant tout du thomisme le plus authentique, mais également ouvert aux préoccupations modernes et bien adapté aux esprits de notre temps.

F.-J. T.

L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain, par une équipe de théologiens et de médecins psychiatres, Cahiers de la Vie spirituelle, Paris, Les Éd. du Cerf, 1951, 19 × 12, 367 p.

Le R. P. Camelot examine l'originalité de l'ascèse du N. T. toute centrée sur la croix rédemptrice. — D'après le P. L. Bouyer, l'ascèse des Pères exclut la perspective d'une sanctification positive et immédiate du monde selon une certaine conception moderne. Pour s'édifier sur la teneur exacte de leur ascétisme, on tiendra compte de ce fait qu'il s'est incarné dans le monachisme ancien, vie séparée systématiquement du monde, d'abord. Ce que visent les renoncements — réels et nullement hypothétiques —

de l'ascèse patristique, c'est bien la libération et non la souffrance. Loin d'être purement spirituelle, elle se pose comme essentiellement physique et matérielle. — D'après le P. Fr. Petit, toute l'ascèse médiévale, à partir du XIe siècle, est caractérisée par le désir d'une étroite configuration à Jésus crucifié. — Du XVIe au XVIIIe siècle, selon L. Cognet, émerge, de la crise générale de l'ascèse chrétienne, l'apparition d'une double conception originale, l'ascèse ignatienne et l'ascèse salésienne. — Fr. de Sainte-Marie retrace les caractères de la pénitence corporelle au Carmel, de sainte Thérèse d'Avila à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, celle qui a trouvé la formule du renoncement telle qu'on peut et qu'on doit le pratiquer au XXe siècle. — Du P. A. Léonard, une nomenclature des procédés et pratiques d'ascèse en usage dans l'Église, qui est en même temps classification, interprétation, essai de mise au point d'une définition de l'ascèse chrétienne. — L'étude proprement théologique est du P. L.-B. Geiger. Il dégage les différentes significations du comportement ascétique en ambiance de création, de péché, de rédemption : c'est la vie de charité qui éclaire et dirige « le mouvement psychologique de l'ascèse chrétienne ». Enrichie de conséquences pratiques, cette étude est un lucide exposé des principes, repensés en ambiance d'une théologie ouverte et formulés en fonction des problèmes nouveaux. — Le P. M. D. Chenu achève la série doctrinale en traitant de la dimension collective de l'ascèse spécialement contemporaine, s'imposant qu'elle soit conçue et pratiquée dans le cadre d'une conception totale de l'univers chrétien et en fonction de la progressive socialisation de l'homme. Le très riche apport que constituent ces dix études doctrinales est heureusement complété par celui des sept articles de la IIe partie, œuvre de spécialistes, psychologues et médecins, pour réaliser une petite somme de l'ascèse à destination de l'homme d'aujourd'hui, laïc, clerc ou religieux, et qui est non pas révision, mais adaptation et approfondissement du sujet, sur le plan théorique et pratique. Incontestablement, voilà ce que nous possédons de mieux au point, de plus sûr et de plus éclairé, sur tous les problèmes que pose la crise actuelle de l'ascèse.

A. D.

Jean LHERMITTE, *Mystiques et faux mystiques*, Paris, Bloud et Gay, 1952, 19 × 14, 254 p.

Cet ouvrage se signale à bien des titres : par l'envergure de son objet, tous les phénomènes extérieurs qui défrayent la vie mystique ; par l'enrichissement des nombreuses observations nouvelles qu'il verse au dossier ; par la mesure, la clarté, la franchise de ses solutions ; par la doctrine qui la sous-tend, et qui d'ailleurs, pour l'essentiel, est succinctement formulée : essence de la vie mystique, caractère transcendant, divergences orientales et occidentales, distinction de l'essentiel et de l'accessoire ; par le contact étroit qu'il réalise entre le domaine expérimental qui est le sien propre avec celui du dogme, de la théologie et de la spiritualité ; par la connaissance des auteurs mystiques dont il s'éclaire et avec lesquels il confronte ses positions. Il faut le féliciter de s'être entouré d'un tel ensemble de précautions, en une matière aussi délicate et qui confine au domaine de disciplines passablement divergentes. La présentation n'a rien de trop techni-

que : nullement traité systématique, mais recueil d'études, descriptions cliniques, prospections psychanalytiques, monographies variées, dont la plus grande partie s'intéresse aux contrefaçons de la mystique, notamment à la stigmatisation ; rassemblées elles condensent la matière d'une synthèse qu'on pourrait aisément construire. Il s'en dégage une mise en garde contre les innombrables et invraisemblables possibilités de supercheries des comportements mystiques extraordinaires, et le sentiment d'une complexité décevante, mais qui reste elle-même en définitive à la disposition de la grâce, laquelle est capable de se servir aussi bien du pathologique et du morbide que du normal et du sain. L'auteur a très heureusement pris soin de distinguer, et de désolidariser au besoin, les points de vue. Il y a manifestement dans la doctrine une position très avertie, aussi respectueuse du surnaturel que lucide sur les virtualités considérables du psychique et du physiologique. Quant aux applications qu'il fait de ses principes, tout en leur gardant l'autorité que leur confère sa compétence et sa méthode, nous serions ici moins affirmatifs. Ce serait simplicité de croire que ces problèmes soient à ce point perméables à nos investigations et puissent se classer une fois pour toutes en nos catégories du moment, à témoin le cas de Thérèse Noblet qu'un livre plus récent, *Mystique ou hystérie ?* 1953, du Dr P. Giscard, résout dans un sens qui ne coïncide pas précisément avec celui de M. Lh. Cette solution émane pourtant elle aussi d'un examen strictement médical et psychiatrique, sans doute autrement poussé et spécialisé. N'importe, il faut se réjouir de tout ce qu'un ouvrage si judicieux apporte au discernement du surnaturel authentique, et en définitive, à l'épanouissement de la vraie vie mystique.

A. D.

Ivan Kologrivof, *Essai sur « La sainteté en Russie »*, Bruges, Éd. Beyaert, coll. « Renaissance et Tradition », 1953, 22 × 14, 448 p.

Nous avons avec l'ouvrage du P. Kologrivof une magistrale initiation à une spiritualité encore peu explorée. L'auteur, officier de la garde tsariste, converti, devenu Jésuite, présente au grand public son cours de l'Institut pontifical oriental. La synthèse obtenue est certainement valable et susceptible d'intéresser tous ceux qui se disent chrétiens. Les nombreuses références et citations témoignent d'une documentation sérieuse et fouillée. Depuis saint Serge de Radonech et les premiers saints d'avant la séparation du xe siècle, l'Église russe a continué à produire et à sanctionner un réel type de sainteté. Si le chrétien occidental a tendance à travailler pour s'échapper de la créature et aller vers la divinité, le Russe préfère se recueillir et chercher Dieu en lui-même dans l'anéantissement de son être. D'où, chez la plupart des saints présentés, une douceur, un amour de l'abjection en souvenir de la Passion, et le sentiment d'une présence intime de Jésus dont le nom est souvent invoqué. Leur forte personnalité les retient toujours hors de l'hérésie hésychaste. Le christianisme intégral réunit les deux aspects, et l'auteur remarque très judicieusement que « l'Église russe a dégagé parfois instinctivement les mêmes valeurs éternelles et invariables que l'Église universelle reconnaît pour siennes » (p. 442). Le peuple slave accuse une propension vers le don total qui est la marque de la sainteté. Il est saint par tempérament, en lui pas de demi-mesure.

Les orthodoxes eux-mêmes n'ont jamais produit semblable nomenclature. Ce livre qui ne prétend être qu'un essai leur fera prendre conscience de toutes leurs richesses. A sa lecture les catholiques découvriront le travail de la grâce chez nos frères séparés.

Bref, l'œuvre du P. Kologrivof, malgré ses déficiences, ses rapprochements un peu puérils de fidèle fils de saint Ignace, réussit à nous présenter une authentique sainteté en dehors des cadres normaux de l'Église. Elle favorise l'estime mutuelle et le rapprochement des Églises. Le jour approche où les trésors de la spiritualité slave viendront s'épanouir dans le sein de la « Mater Ecclesia » « circumdata varietate ».

J. D.

R. Bertrand-Serret, *La superstition transformiste*, édit. Bordas, 1952, 23 × 14, 222 p.

L'auteur ne se donne pas pour un savant, mais pour un homme cultivé qui, à l'aide du bon sens, se permet d'apprécier la valeur des preuves apportées par les tenants de la théorie transformiste, selon laquelle l'humanité actuelle *doit* venir par génération d'ancêtres animaux, en passant par une série d'intermédiaires. Il constate la faiblesse radicale de leurs raisons ; et il conclut que leur doctrine est un *a priori*, une sorte de « superstition ». Son information est puisée aux meilleures sources, avant tout chez les défenseurs mêmes de la théorie ; et son enquête paraît solide. Elle prouve au moins sans conteste que le transformisme ne dépasse pas l'étape d'une pure hypothèse que les faits, considérés sans préjugés semblent de moins en moins favoriser.

F.-J. Thonnard.

Francis Jeanson, *La phénoménologie*, Coll. « Notre monde », Paris, Téqui, 1952, 19 × 12, 127 p.

La phénoménologie désigne d'abord une méthode : celle qui consiste à prendre comme point de départ des réflexions philosophiques le *fait constaté actuel*, tel qu'il se présente ou « apparaît » (phénomène) avec *tous* ses aspects, objectifs et subjectifs. Mais une méthode implique le plus souvent une doctrine ; et la méthode que nous décrit Jeanson est celle de l'*existentialisme athée* contemporain, où l'on présuppose comme acquis : 1° l'impossibilité pour le moi pensant de se saisir soi-même comme *substance* spirituelle distincte de son objet ; 2° l'impossibilité d'y trouver la base d'une métaphysique valable qui puisse conduire à Dieu. L'exposé ainsi compris comme celui de la « phénoménologie athée » est clair et bien conduit. Mais il est bon d'avertir le lecteur que cette même méthode peut s'adapter à une doctrine plus conforme au bon sens et à la vérité.

F.-J. T.

P. Thévenas, Pos, Ricœur, Fink, Merleau-Ponty, J. Wahl, *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Coll. « Textes et études phil. » Desclée de Brouwer, 1951, 19 × 12, 165 p.

Un « Colloque international de phénoménologie » tenu à Louvain (avril 1951) eut pour sujet la doctrine de Husserl sur l'homme *pensant*, *parlant et voulant* : la phénoménologie de la pensée fut exposée par E. Fink ,

celle de la parole par M. Merleau-Ponty ; celle de la volonté par P. Ricœur; M. Thévenas a comparé Descartes et Husserl dans leurs manières de chercher le point de départ de la philosophie ; et J. Pos a montré la valeur et les limites de la phénoménologie. Nous avons ici la publication de ces rapports très intéressants.

F.-J. T.

Hans Urs von Balthazar, *Phénoménologie de la vérité.* La vérité dans le monde ; trad. par R. Givord, Bibl. des Archives de Phil., Beauchesne, Paris, 1952, 22 × 14, 262 p.

Voici une étude de la vérité conduite selon toutes les règles de la phénoménologie en usage chez les existentialistes contemporains ; mais avec le précieux avantage de ne renier aucune des évidences du bon sens qui fonde la philosophie traditionnelle, comme l'existence d'une substance soutenant les phénomènes et d'une âme, source de nos faits de conscience ; la différence entre le réel objectif et la vie intérieure subjective, etc. Aussi le lecteur habitué au point de vue simple et solide de la philosophie chrétienne s'y trouve aussitôt à l'aise. — L'auteur envisage successivement la vérité comme *nature*, synthèse d'un objet dans le sujet ; comme *liberté*, car plus on vit dans la vérité intérieure, plus on est libre ; comme *mystère*, celui de la personne ; comme *participation* enfin, car nos vérités ne s'expliquent que par la Vérité qui est Dieu. — Sous cette présentation très moderne, on retrouve la doctrine traditionnelle : partout apparaît la claire vision du monde de saint Thomas. Exemple excellent d'assimilation de la méthode phénoménologique par un philosophe chrétien.

F.-J. T.

André Marc, S.J., *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, éd. univers., Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris, 1952, 24 × 16, 731 p.

Voici une étude de métaphysique très moderne et très traditionnelle. Les trois livres qui divisent l'ouvrage annoncent les matières habituelles des traités scolastiques : 1. *L'être* et ses propriétés transcendantales ; 2. *Les divisions de l'être :* acte et puissance fondés sur l'analyse du mouvement, source d'analogie ; puis les quatre causes, l'essence et l'existence, les possibles ; 3. *Les catégories :* la substance, l'individu et la personne, les accidents et spécialement la relation. Partout la doctrine s'avère lucidement thomiste. Mais toute cette matière traditionnelle est renouvelée par la présentation selon la méthode réflexive, chère au P. Marc et déjà mise en œuvre avec fruit dans sa « *Psychologie réflexive* ». C'est par l'analyse de sa pensée qu'il nous présente, sous forme déductive, cette doctrine métaphysique. Mais il s'agit de notre pensée en son intégrité, prise dans sa relation naturelle et pleinement objective avec l'être ; et il s'agit aussi bien de l'être du monde externe que de celui du sujet pensant, et surtout de l'*être* « qui n'est que être » avec toutes ses virtualités et les exigences métaphysiques dont il est prégnant ; en sorte que, sans nous dévoiler explicitement Dieu, il nous y renvoie sans cesse comme à la source dont tout participe. Chemin faisant, l'auteur aime à confronter ses positions

avec celles des modernes : Kant, Hamelin, Lachelier, Lavelle, etc., accentuant ainsi son désir — qu'il a fort bien réalisé — de donner aux anciennes doctrines un visage d'actualité.

F.-J. T.

Karl Jaspers, *La foi philosophique*, trad. par J. Hersch et H. Naef, Plon, Paris, 1953, 19 × 12, 247 p.

En six conférences adressées au grand public, K. Jaspers s'efforce de nous faire comprendre son attitude philosophique, ce qu'elle nous apprend de l'homme, ses rapports avec la religion et son rôle devant l'avenir. Selon lui, le vrai philosophe est un « croyant », parce qu'il aspire à la vérité absolue qui, en fait, lui est inaccessible : il la soupçonne seulement et *il y croit*. Il comprend qu'elle réside en une réalité transcendante qu'il appelle l' « Englobant » et qui est le mystère de Dieu. C'est en s'orientant librement vers lui que l'homme réalise sa vraie destinée. — La philosophie rencontre ici la religion, spécialement le christianisme, « la religion biblique », dit Jaspers. La manière dont il en parle s'explique par son protestantisme et son « libre examen ». Au lieu de soumettre humblement, comme le catholique, sa raison à la foi, c'est en réalité sa philosophie qui juge en dernier ressort. Et comme pour elle Dieu est inaccessible à notre raison claire, elle déclare toute formule précise de foi, catholique ou protestante, comme *erronée* dès qu'elle prétend exprimer une vérité définitive. Certes, Jaspers reconnaît que sa philosophie reçoit de la Bible de précieuses vérités ; et « elle plaide, dit-il, en faveur de la tradition biblique (p. 148) ». Elle porte sur le monde actuel un regard aigu pour dénoncer les dangers de son matérialisme ; et, franchement spiritualiste, elle oriente vers la vraie solution. Mais, dans sa position proprement religieuse, tout est vicié par le virus rationaliste, fruit du protestantisme.

F.-J. T.

Jeanne Vial, *Le sens du présent. Essai sur la rupture de l'unité originelle*, libr. Vrin, Paris, 1952, 25 × 17, xxvii-250 p.

L'auteur, adoptant la méthode phénomélogique comme la seule valable (semble-t-il), se propose d'abord de « jeter les bases » d'une nouvelle psychologie, débarrassée des divisions sujet-objet, facultés de l'âme, etc., dues à l'abstraction, et remontant à « l'unité originelle » de la consciense de soi. La première partie, « *Le vécu* », décrit les divers aspects de cette saisie de soi en connexion avec le monde ; la deuxième : « *Le savoir* » montre comment il faut concevoir le travail d'objectivation qui nous est naturel et a sa valeur. On substitue ainsi aux anciens cadres deux catégories qui, dit-on, traduiront mieux la réalité : celle de l'*attention* qui fait la connaissance du présent et correspond au « vécu » ; celle de la *réflexion* qui opère tout le travail d'objectivation (le « savoir »), mais de telle sorte que, dans l'une et l'autre, restent indissolublement unis sujet et objet. Tout cet exposé, nourri des travaux des existentialistes, est d'une grande richesse d'observations et d'analyses psychologiques.

Mais l'auteur ne s'en tient pas au point de vue de la pure psychologie expérimentale : conformément à l'esprit de l'école existentialiste, elle débouche dans la morale à laquelle elle voudrait fournir une base psycholo-

gique solide, en analysant les rapports de notre conscience avec la « Transcendance », les déviations dues au péché et même l'aide de la grâce. Mais ici sa position n'est pas claire. Il semble que, pour elle, Dieu (la Transcendance) soit un objet de foi inaccessible à notre raison naturelle (p. 71 et 238) ; et notre corps, par lequel notre conscience se sent limitée et agit sur le monde, n'est pas clairement distingué de l'esprit (p. 91 et 230-232). Ce n'est pas non plus sans danger de confusion que cette « philosophie » semble considérer comme une de ses données la « grâce du Christ » (p. 239-241), à côté d'autres expériences spirituelles, comme celles de l'Inde. — Mais ces réserves laissent intactes les richesses psychologiques de cet essai.

F.-J. T.

Dom Raymond THIBAUT, « *Un maître de la vie spirituelle.* » *Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous*, nouvelle éd., entièrement revue, Maredsous, 1953, 20 × 13, 472 p.

Cette excellente biographie est trop universellement connue pour qu'il soit nécessaire de la recommander longuement à nos lecteurs. Les « révisions » apportées à l'aide de lettres et de documents nouveaux portent avant tout sur l'exposé de la vie intérieure du saint Abbé et sur sa doctrine spirituelle, mais l'économie générale de l'œuvre est conservée. Cet ouvrage si édifiant, qui en est à son 50e mille, pourra, ainsi perfectionné, poursuivre sa magnifique carrière avec une nouvelle efficacité.

F.-J. Th.

Tablettes Albertini. Actes privés de l'époque vandale (fin du Ve siècle), éditées et commentées par Chr. COURTOIS, L. LESCHI, Ch. PERRAT, Ch. SAUMAGNE, Service des Antiquités du Gouvernement général de l'Algérie, 2 vol. in-4o : I. Texte, 346 pages ; II. Atlas, XLVIII planches, Paris, 1952.

Le 21 septembre 1928, E. Albertini donnait à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres un compte rendu sommaire de la découverte, faite en cette même année, de 45 tablettes de bois, trouvées à environ 100 km. au sud de Tébessa et 65 km. à l'ouest de Gafsa. Plusieurs de ces tablettes sont palimpsestes, elles portent, écrits à l'encre, des actes de vente rédigés en latin, mais datant de l'époque vandale, 493-496, à la fin du règne de Gunthamond. Deux d'entre elles avaient été publiées dans le *Journal des Savants*, 1930, p. 23-30, par Albertini lui-même ; la mort empêcha ce grand savant d'achever le déchiffrement de l'ensemble. C'est alors que MM. Leschi, Ch. Courtois, Ch. Perrat et Ch. Saumagne entreprirent de poursuivre l'étude de ces tablettes, apportant chacun leur compétence scientifique. C'est le résultat de cette fructueuse collaboration qui nous est offert aujourd'hui dans ce beau volume in-4o de 350 p. avec un album de 48 planches. Que nos grands savants soient félicités pour cette belle œuvre.

Après la présentation des *Documents* (ch. I) par Ch. Courtois, Ch. Perrat, L. Leschi et J.-P. Miniconi en ont étudié l'*Ecriture et la Langue* (ch. II, p. 15-80). Pour résumer, nous dirons que l'examen paléographique de nos docu-

ments confirme les hypothèses de L. Traube et de B. Bischoff attribuant une origine africaine à l'écriture « semi-onciale » ou « minuscule primitive », source de la minuscule caroline et par là-même de nos caractères d'imprimerie « bas de casse ». Perrat a eu l'heureuse idée de faire à cette occasion un bref relevé de tous les documents paléographiques africains et de situer les Tablettes Albertini dans cette histoire des écritures africaines. Au point de vue de la langue, ces Tablettes « nous offrent des témoignages juxtaposés du style juridique et de la langue usuelle » ; d'une part le scribe recourait à un formulaire qu'il reproduisait servilement, comme en témoignent les mêmes tours qui reviennent mais dans lesquels sont insérées par ailleurs des notations particulières dans un style qui trahit alors la culture bien fruste du rédacteur : confusion des déclinaisons, des cas, des genres, verbes à la troisième personne avec un sujet à la première. Ils écrivent comme ils prononcent : *febrarias*, *jannari*, *frattre*, *bendiderit*, *baluerit*, *queperit*, *emtor*... Véritable « contraste entre les formes traditionnelles et figées de la rédaction juridique et le caractère très évolué de la grammaire et surtout de la phonétique ». Toutefois, aucune particularité notable ne permet de croire à l'existence d'un « latin d'Afrique » foncièrement original.

Dans le chapitre III, le plus long de tous (p. 81-187), M. Ch. Saumagne étudie l'aspect juridique de ces tablettes. Après quelques observations sur la structure du formulaire, il examine *l'objet de la vente*. Mais à part les tablettes 1a où il est question d'une constitution de dot, et les tablettes 2a et 2b où il s'agit d'une vente d'esclave, toutes les autres contiennent des actes de vente de terres, plus exactement d'une *translatio juris* et non d'une *translatio rei*. Dès le premier siècle fut instaurée en Afrique la *lex manciana*, loi qui serait due à T. Curtilius Mancia, consul suffect en 55, proconsul d'Afrique au début du règne de Vespasien, vers 70-72, propriétaire de grands domaines en Afrique. Cette loi fut complétée par Trajan pour l'Italie, en 117, et pour l'Afrique par Hadrien. Sur une terre appartenant à un riche propriétaire, cette loi reconnaît la jouissance de la propriété d'exploitation, en vue de favoriser la mise en valeur des régions. Des colons pouvaient s'établir sur un fundus, y acquérir un vrai droit de propriété dont ils pouvaient disposer par vente. C'est ce qui explique que peu à peu ces terres d'Afrique soient devenues si riches à l'époque romaine. M. Saumagne a profité de son étude pour refaire toute l'histoire de la *lex manciana*, examen critique du règlement d'Henchir-Mettich (en l'an 117), du « *Sermo procuratorum* » d'Aïa-El-Djemala sous Hadrien, et celui d'Aïn-El-Ouassel sous Septime Sévère, du « *Cultor Mancianus* » de Djenen-Ez-Zitouna (vers les années 200), enfin de la constitution de l'année 319, dernier document avant nos Tablettes.

Le chapitre IV a pour titre : *Les hommes et les choses*. Dans cette vingtaine de pages (189-211), Ch. Courtois nous fournit des renseignements très utiles pour la connaissance de cette fin du Ve siècle en terre africaine. En ce qui concerne la topographie, la toponymie, toute tentative d'identification est vaine, on ne peut tirer des Tablettes que « des caractères généraux du paysage rural et des genres de vie ». Par contre, les renseignements sont plus abondants en ce qui concerne le domaine, la dénomination des parcelles de terre *(cultores*, *locus*, *aquarium*, *aumæ*, *cuneus*, *firustellum*, *gemio*, *massa)*, la structure du domaine : le *fundus*, les diverses cultures et

leurs prix. Nous pouvons entrevoir d'assez près la vie rude et médiocre de notre petite société rurale ; par ces seules Tablettes nous connaissons environ 150 des paysans de Tuletianos, la plupart ne sont, il est vrai pour nous, que des noms. Trente et un au moins sont illettrés, les autres écrivent un latin médiocre. La femme, dont la raison d'être essentielle est d'avoir des enfants, est étroitement associée à son mari dans la vente des terres. En cas de veuvage, elle tient le rôle de chef de famille et dispose de ses biens propres et de ceux de ses enfants. A une jeune fille de la famille des Geminii qui va épouser un des Julii lui est fait une dot de 12.000 folles, environ 20.475 fr. (à raison de 500 fr. le gr. d'or). Un seul indice de christianisation dans la mention d'un *presbyter*, Saturninus. La romanisation de la région paraît assez avancée, cependant le vieux fond berbère n'est pas complètement éliminé, un dixième des noms paraît spécifiquement africain. L'esclavage n'est pas supprimé, le petit Fortinus, enfant de six ans, est vendu pour un sou et demi, soit 3.445 fr. Mais ce que nous révèlent par dessus tout ces ventes successives, c'est l'annonce de la ruine du monde romain, dans l'accaparement par les riches des biens fonciers répartis d'abord entre les petits, puisque l'un des plus grands acheteurs est A. Geminius Catullinus, lui-même propriétaire du fundus. « Cela revient, en d'autres termes, à annihiler, au nom même du *jus mancianum*, une disposition essentielle à celui-ci, à savoir la distinction du *possessio* du domaine et celle du *possessio* de la *cultura manciana* ».

Le Texte des Actes et plusieurs *Indices* achèvent ce beau volume si riche à tant d'égards pour les historiens, les philologues, les juristes, et pour tous ceux qui se pencheront sur cette terre d'Afrique si passionnante.

G. Folliet.

TABLE GÉNÉRALE

Etudes

Recherches et notes

Bibliographie

Auteurs des livres recensés

Cantique des Cantiques (Le), nouv. trad. franc., par A. CHOURAQUI, Intr. et notes du R. P. L.-M. de Saint-Joseph, O.C.D., Paris, Desclée et Cie, 1953, 17×11, 112 p.

CLAMER (A.) : **La Sainte Bible, t. I, 1re partie : Genèse** (Trad. et comment.), Paris, Letouzey, 1953, 22×14, 530 p.

DUQUESNE (M.) : **Brèves réflexions sur l'athéisme marxiste**, coll. « Croire et savoir », Paris, Téqui, 1953, 19×12, 126 p.

DUMONTIER (P.) : **Saint Bernard et la Bible**, prés. par J. DECHANET, Bibl. de Spir. médiév., Paris, Declée de Brouwer, 22×14, 186 p.

DANIEL-ROPS : **La parole du Dieu fait homme**, phot. de N. LE BOYER, Paris, Plon, 1953, 19×13, 238 p.

DIMIER (R. P.), O.C.R. : **Saint Bernard « pêcheur de Dieu »**, t. I, préf. de Dom J. LECLERCQ, Paris, Letouzey et Ané, 1953, 19×14, 198 p.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, fasc. LXXIII : Clinge-Colman, Paris, Letouzey et Ané, 1953, 28×19, 255 p.

DAHER (P.) : **Vie, survie et prodiges de l'ermite Charbel Makiouf**, Paris, Spes, 1953, 19×14, 142 p.

Dictionnaire de Droit canonique, publ. sous la dir. de R. NAZ, fasc. XXIX : Guillaume Durand-Impuissance, Paris, Letouzey et Ané, 1953, 28×20, 254 p.

Dictionnaire de la Bible (PIROT-ROBERT), **Supplément**, fasc. XXVI : Loi israélite-Mandéisme, Paris, Letouzey et Ané, 1953, 28×20, 254 p.

DEFEVER (J.), S.J. : **La preuve réelle de Dieu** (Étude critique), Museum Lessianum, sect. phil. n. 37, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1953, 23×15, 144 p.

DOMINGUEZ-DEL VAL (P. U.), O.S.A. : **El nuevo « Corpus Christianorum » y otras publicaciones sobre Patristica** (Extrait de « *La Ciudad de Dios* », 1952, Monasterio de El Escorial, Madrid, 24×17.

Église, éducatrice des consciences par le sacrement de Pénitence (L'), (Congrès national de Nancy, 1952, 2e éd.), Paris, Union des œuvres cath., 1953, 22×15, 306 p.

Fêtes et saisons, n. 75 : **Le Carême prépare Pâques** (fév.-mars 1953) ; n. 78 : **Le mal** (juin-juil.) ; n. 79 : **Saint Vincent de Paul** (août-sept.), Paris, Éd. du Cerf., 24, 28, 24 p.

FILOGRASSI (I.), S.J. : **De Sanctissima Eucharistia** (Pont. Univ. Greg.), Rome, 1953, 23×15, 464 p.

FOREVILLE (R.), ROUSSET DE PINA (J.) : **Du premier concile de Latran à l'avènement d'Innocent III** (1123-1198), (**Histoire de l'Église**), (Fliche et Martin, 9), Paris, Bloud et Gay, 1953, 25×16, 388 p.

FOREST (A.) : **La vocation de l'esprit**, coll. « Philosophie de l'esprit », Paris, Aubier, 1953, 19×12, 223 p.

FÉLIGONDE (Dom J. de), O.S.B. : **Pour une vie communautaire du clergé paroissial selon la spiritualité bénédictine**, Paris, Éd. du Levain, 1953, 19×14, 46 p.

FASCHER (E.) : **Textgeschichte als hermeneutisches Problem**, Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag, 1953, 20×15, 108 p.

FRIEMEL (P. Dr S.), O.E.S.A. : **Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni von Rom O.E.S.A.** († **1443**), Würzburg, Augustinus-Verlag, 1950, 22×15, 208 p.

GSELL (S.) : **Cherchell, antique Iol-Caesarea** (Gouv. génér. de l'Algérie), Alger, Imp. off., 1952, 23×15, 127 p.

GRUA (G.) : **Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz** (Bibliot. de phil. contemp.), Paris, Presses univ. de France, 1953, 22×14, 548 p.

GRILLMEIER (A.), BACHT (H.) : **Das Konzil von Chalkedon** (Geschichte und Gegenwart), Würzburg, Echter-Verlag, 1953, 23×15, 967 p.

GILSON (É.), und BOEHNER (P.) : **Geschichte der Christlichen Philosophie** (II. *Lieferung*), Paderborn, F. Schöningh, 24×16, 400 p.

Histoire des Religions (publ. sous la dir. de M. BRILLANT et R. AIGRAIN), 1, Paris, Bloud et Gay, 1953, 25×16, 308 p.

HAES (P. de) : **La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années** (Analecta Greg., vol. LIX), Rome, Univ. grég., 1953, 23×16, 318 p.

HIRSCHENBERGER (J.) : **Geschichte der Philosophie** (II. **Neuzeit und Gegenwart**,)Freiburg, Herder, 1952, 22×14, 641 p.

IRÉNÉE (S.) : **Proof of the Apostolic Preaching** (Ancien Christian Writers, vol. XVI), London, Longmans, Green and Co, 1952, 22×14, 233 p.

JEAN le SOLITAIRE : **Aux sources de la tradition du Carmel**, Paris, Beauchesne, 1953, 19×14, 272 p.

JAMMES (Dom Fr. R.), O.C.S.O. : **La messe, sacrifice du Christ total**, coll. « La vie intérieure pour notre temps », nouv. éd., Paris, Bloud et Gay, 1953, 16×11, 157 p.

LANNOY (J.-C.) : **Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée**, Desclée de Brouwer, 1952, 20×13, 398 p.

LAVAL (R. P. H.-D.) : **Le Rosaire ou les trois mystères de la rose**, préf. de F. MAURIAC, Paris, Plon, 1952, 18×13, 86 p.

LOTH (B.) et MICHEL (A.) : **Dictionnaire de théologie catholique**, Tables générales (Arbitrage-Cajetan), Paris, Letouzey, 1953, 28×20, 495 p.

LORY (M.-J.) : **La pensée religieuse de Léon Bloy**, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, 22×14, 351 p.

LEBRET (L.-J.) : **Civilisation**, coll. « Spiritualité », 7, Paris, Les Éd. ouvrières, 1953, 19×14, 221 p.

MUSTERS (A.), O.E.S.A. : **La souveraineté de la Vierge** (d'après les écrits mariologiques de Barthélemy de LOS RIOS), Gand, Éd. des Pères Augustins, 1946, 19×13, 214 p.

« Mes fiches », n. 279, janv. 1953, Montréal, Fides, 21×14, 32 p.

MASNOVO (A.) : **I Maestri del penserio : S. Agostino**, vol. I, Brescia, « La Scuola », 1946, 16×11, 137 p.

MYRBEAU (J.) : **Notre-Dame de Consolation**, coll. « La vie intérieure », Paris, Aubier, 1953, 19×12, 157 p.

MICHEL (A.) : **Les mystères de l'au-delà** (Présence du catholicisme), Paris, Téqui, 1953, 19×12, 153 p.

Mélanges Colombaniens (Actes du Congrès intern. de Luxeuil, 20-23 juillet 1950), Bibliot. de la Sté d'hist. eccl. de la France, Paris, Alsatia, 1951, 25×16, 418 p.

NOGUEZ (L.) : **Essai de bibliographie générale à l'usage du clergé**, coll. « Questions pastorales » ,série B, Union des œuvres cath. de France, 1953, 20×13, 28 p.

NIOEDITA : **Vivekananda tel que je l'ai vu** (trad. franç. de R. RIGAUD et J. HERBERT), coll. « Spiritualités vivantes », Paris, Albin-Michel, 1952, 20×13, 316 p.

NÉDONCELLE (M.) : **De la fidélité**, coll. « Philosophie de l'esprit », Paris, Aubier, 1953, 19×12, 203 p.

PROSPER D'AQUITAINE (S.) : **The Call of All Nations** (transl. P. DE LETTER), Ancient Christian Writers, vol. XIV, London, Longmans, Green a. Co, 1952, 22×14, 234 p.

PATRICK (S.) : **The Works of the Patrick**; SECUNDINUS (S.) : **Hymn on Saint Patrick** (transl. a. ann. by L. BIELER), London, Longmans, Green, a. Co, 1953, 22×14, 121 p.

PETIT (J.) : **Le feu qui descend** (préf. de Dom V. ARTUS, illust. de J. ERNOTTE), Paris, Lethielleux, 19×14, 148 p.

QUASTEN (J.) : **Patrology**, vol. II, **The Ante-Nicene Literature after Irenaeus**, Utrecht Antwerp, Spectrum, 1953, 22×15, 450 p.

ROBERT (M.), P.S.S. : **Idée de Sagesse dans le Livre des Proverbes** (Fac, de théol., Inst. cath. de Paris, notes de cours), Paris, Imp. « La Circex » 1953, 24×18, 80 p.

RÉTIF (P. A.), S.J. : **Foi au Christ et mission**, coll. « Foi vivante », Paris, Éd. du Cerf, 1953, 19×12, 183 p.

— **Introduction à la doctrine pontificale des missions** (« La sphère et la croix »), Paris, Éd. du Seuil, 1953, 19×12, 172 p.

Revue des Sciences religieuses, t. XXVII, janv., avr., juil., oct. 1953, *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*, 1953, Strasbourg, Palais univ., 1953. 24×16, 130 p.

RONDET (H.), LE LANDAIS (M.), LAURAS (A.), COUTURIER (C.) : **Études augustiniennes**, Paris, Aubier, 1953, 22×14, 332 p.

RICHOMME (A.) : **Sainte Bernadette**, coll. « Belles hist. et belles vies », Paris, Fleurus, 1953, 28×18, 48 p.

RAMDAS (Swâmi) : **Carnet de pèlerinage** (trad. J. HERBERT), coll. « Spiritualités vivantes », Paris, Albin-Michel, 1953, 20×13, 524 p.

RIDEAU (É) : **Présence à Dieu. Présence au monde**, Paris, Éd. ouvrières, 1953, 19×12, 254 p.

— **Paganisme ou christianisme** (Étude sur l'athéisme moderne), Paris, Tournai, Castermann, 1953, 21×15, 254 p.

RIQUET (R. P. M.), S.J. : **L'unique Sauveur demain comme hier** (Conf. de N.-D. de Paris), 1952, Spes, 19×12, 204 p.

— **L'Église parmi nous** (Conf. N.-D.), 1953, 19×12, 217 p.

SPICQ (C.) : **L'Épître aux Hébreux**; II. **Commentaire** (Études bibliques), Paris, Gabalda et Cie, 1953, 25×16, 457 p.

SEREE de ROCH : **Tebessa, antique Theveste** (Gouv. génér. de l'Algérie), Alger, Imp. off., 1953, 23×16, 80 p.

SHEEN (Mgr F.-J.) : **Dépassons-nous !** Mulhouse, Salvator, Paris, Tournai, Casterman, 1953, 20×13, 320 p.

STEINMANN (J.) : **Lecture de Judith**, Paris, Gabalda et Cie, 1953, 19×12, 135 p.

SCIACCA (M.-F.) : **La philosophie italienne contemporaine**, préf. de R. JOLIVET, coll. « Problèmes et doctrines », Lyon, Paris, Vitte, s. d., 22×14, 294 p.

SIBLOT (J.) : **Signes de Dieu**, Paris, Éd. ouvrières, 1953, 18×12, 185 p.

SOLOVIEV (V.) : **La grande controverse et la politique chrétienne (Orient-Occident)**, Paris, Aubier, 1953, 19×12, 228 p.

TRAPÉ (P. A.), O.E.S.A. : **Il concorso divino nel penserio di Egidio Romano,** (Studi agostiniani), Tolentino, Typ. S. Nicola, 1942, 24×16, 178 p.

TERTULLIEN : **Tertulliani Opera, Pars I : Opera catholica adversus Marcionem** (Corpus christ. I), Brepols Ed. Pontif., Turnholti, 1953, 25×16, 75 p.

— **Treatises on Marriage and Remarriage : To his Wife, An Exhortation to Chastity, Monogamy** (Ancient Christ. Writers, vol. XIII, transl. by W.P. LE SAINT, S.J.), London, Longmans, Green a. Co, 1953, 22×14, 196 p.

TRESE (L.) : **La journée d'un curé** (trad. de l'amér. par l'abbé GRANDCLAUDON, Mulhouse, Salvator, 1953, 19×12, 138 p.

TANQUEREY (A.) : **Synopsis theologiae moralis et pastoralis,** t. III : **De justitia** (éd. XII quam fusius recogn. P. STEVEN), Tournai, Desclée et Cie, 1953, 21×14, 836 + 27 + 52. p.

TIBURCIUS GALLUS, S.J. : **Interpretatio mariologica protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis,** (Pars prior : Actas aurea Exegesis cath. a conc. Tridentino (1545) usque ad annum 1660), Roma, Ed. di Stor. et Litter., 1953, 25×18, XIV-286 p,

« **Témoignages** » : **La guerre** (Cahiers de la Pierre-qui-vire, oct. 1953), Paris, Desclée De Brouwer, 19×14, 215 p.

VOGEL (C.) : **La discipline pénitentielle en Gaule, des origines à la fin du VIIe siècle** (Univ. de Strasbourg, Fac. de théol. cath.), Paris, Letouzey et Ané, 1952, 25×16, 203 p.

VIGNON (J.) : **Charles de Foucauld** (coll. « Belles hist. et belles vies », n. 15), Paris, Fleurus, 1953, 28×18, 48 p.

VYKOPAL (A.) : **Jesus Christus, Mittelpunkt der Weltanschauung. I Band : Von Orpheus zur Zinne des Tempels,** Louvain, Nauwelaerts ; Paderborn, F. Schöningh, 1953, 24×16, 224 p.

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur

Nihil obstat : Vesontione, die 30 Decembris 1953 A. DROUET, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.P.P.P. 14.093

Dépôt légal 1954, 1er trimestre. — No 2096 Bon d'impression 3.209